José Luis Sicre

Introducción al Antiguo Testamento



Verbo Divino

José Luis Sicre

Introducción al Antiguo Testamento

SÉPTIMA EDICIÓN

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2000

7ª edición

Cubierta: David de Andrea del Verrocchio (s. XV).

Fotocomposición: Larraona, Pamplona (Navarra). Impresión:
Gráficas Lizarra, S.L., Estella (Navarra).
Depósito Legal: NA. 3.247 - 2000

ISBN 84-7151-778-7

Contenido

Tema III
LA HISTORIA DEUTERONOMISTA

Tema IV
LOS PROFETAS

Tema V
LOS LIBROS SAPIENCIALES Y POETICOS

Abreviaturas de revistas y colecciones

ATANT	= *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*
BBB	= *Bonner Biblische Beiträge*
Bib	= «Biblica»
BJRL	= «Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester»
BZAW	= *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
CBQ	= «The Catholic Biblical Quarterly»
EstBíb	= «Estudios Bíblicos»
EstEcl	= «Estudios Eclesiásticos»
ET	= «Expository Times»
EvTh	= «Evangelische Theologie»
FRLANT	= *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*
HSM	= *Harvard Semitic Monographs*
HUCA	= «Hebrew Union College Annual»
JBL	= «Journal of Biblical Literature»
JSOT	= «Journal for the Study of the Old Testament»
JThSt	= «The Journal of Theological Studies»
OBO	= *Orbis Biblicus et Orientalis*
Or	= «Orientalia»
RB	= «Revue Biblique»
RBibIt	= «Rivista Biblica Italiana»
RHPR	= «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses»
RicBR	= «Ricerche Bibliche e Religiose»
SBB	= *Stuttgarter Biblische Beiträge*
SBL	= *Society of Biblical Literature*
SBS	= *Stuttgarter Bibel-Studien*
SBTh	= *Studies in Biblical Theology*
ST	= «Studia Theologica»
SVT	= *Supplements to Vetus Testamentum*

ThRev	=	«Theologische Revue»
ThRu	=	«Theologische Rundschau»
TLZ	=	«Theologische Literaturzeitung»
VT	=	«Vetus Testamentum»
WMANT	=	*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament*
ZAW	=	«Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft»

Presentación

El turista que desea visitar la imponente fortaleza de Masada tiene dos posibilidades: seguir la empinada «Cuesta de la serpiente», que bordea la montaña en zig-zag hasta llegar a la cumbre, o coger un funicular que lo deposita casi a la entrada. Es cuestión de gustos. Al final, la vista es la misma.

Generalmente, las introducciones al Antiguo Testamento se asemejan a la «Cuesta de la serpiente». Corren el peligro de dejarte agotado en el camino y son muchas las veces que hay que detenerse para recuperar la respiración. Y al final te dejan abandonado, solo ante la Biblia, sin el menor consejo para su lectura.

Este libro pretende parecerse más al funicular. Lo importante es llegar pronto a disfrutar del paisaje. Y el paisaje, en nuestro caso, es la lectura del texto bíblico. Incluso entonces necesitará un guía que le indique lo esencial, que le haga caer en la cuenta de un detalle que pasa desapercibido. Pero le prometo no ser un cicerone insoportable que lo agobia con multitud de datos o lo lleva a la carrera. Si a veces tiene la impresión contraria, salte tranquilo al apartado o al capítulo siguiente.

A veces le invito a bajar del funicular y recorrer la difícil «cuesta de la serpiente» de la ciencia bíblica. Si lo desea, podrá conocer más de cerca a esos esforzados pioneros que lucharon por abrirnos el camino. Si prefiere quedarse cómodamente en su asiento, no se preocupe. Guarde sus fuerzas para el paisaje.

La obra está dividida en cinco temas, cada uno con tres o cuatro capítulos. Al comienzo de cada tema doy unas breves orientaciones generales, que conviene leer con atención. En ellas le indico qué es esencial y qué secundario.

Por último, si no tiene una idea clara de la historia del antiguo Israel, en el capítulo 20 encontrará unos datos elementales. Puede leerlo o consultarlo cuando desee. También le ayudará en algunos momentos disponer de un Atlas Bíblico sencillo y claro. Le aconsejo el de Verbo Divino, de precio muy asequible.

En cuanto a la bibliografía, he procurado reducirla al mínimo. Sólo en puntos más complejos indico obras especializadas, por si alguien puede y quiere seguir investigando.

He procurado aunar lo ameno y pedagógico con lo científico. Mi principal deseo es que disfrute tanto leyendo este libro como yo he disfrutado escribiéndolo.

Granada, junio de 1991

TEMA I

APROXIMACION AL ANTIGUO TESTAMENTO

Este primer tema pretende clarificar algunos conceptos básicos y acercar el Antiguo Testamento al cristiano de nuestra época. Abarca tres capítulos.

El primero se centra en los problemas que plantean estos libros a una persona del siglo XX: científicos, históricos, morales y teológicos. Aunque su lectura resulte amena, es posible que suscite bastantes interrogantes sobre el sentido y la utilidad del Antiguo Testamento. La respuesta definitiva no se podrá tener hasta el final del curso.

El segundo expone algunos de los valores que podremos encontrar en su lectura: conocimiento de Dios, ejemplo de otros hombres, dimensión social y política de la fe, conocimiento más profundo de la actividad, el mensaje y la persona de Jesús.

El tercero trata seis cuestiones elementales. Las dos primeras –¿qué es el Antiguo Testamento? y ¿cómo se llevó a cabo el proceso de selección de esos libros?– son básicas. Las otras cuatro constituyen temas curiosos, que forman parte de una cultura bíblica elemental. Intencionadamente, no trato estos temas con demasiada amplitud. No hay dificultad en que este capítulo se deje para el final o para cualquier momento en que el lector sienta curiosidad por estas cuestiones.

1

Problemas que plantea el Antiguo Testamento

A partir del Concilio Vaticano II, la difusión de la Biblia en el mundo católico es un hecho patente. Ediciones de lujo, de bolsillo, manuales, en fascículos, han contribuido a que numerosas familias posean el libro más importante para un cristiano. Sin embargo, si preguntamos a los católicos qué saben del AT, qué libros les gustan más, qué utilidad les encuentran, es muy probable que la mayoría se vea en un aprieto. Su conocimiento se limita muchas veces a unas nociones elementales de «Historia sagrada» aprendidas de pequeños. Recuerdan la «manzana» del paraíso, el diluvio universal, la torre de Babel; les resultan conocidos los nombres de Abrahán, Moisés o David. Pero este barniz de cultura bíblica oculta un gran desconocimiento de la materia. ¿A qué se debe esta ignorancia del AT? Hasta hace unos años, a que la Iglesia no fomentaba su lectura, e incluso la desaconsejaba. Actualmente, este motivo no es válido. La Iglesia tiene interés en que lo conozcamos. Si esto no ocurre, es por otras causas.

Prescindo de una serie de factores marginales: el hecho de que los españoles leemos poco, el cansancio después de una jornada de trabajo, el atractivo de la televisión, pueden influir en la escasa lectura de la Biblia. Pero las tres causas fundamentales son: 1) no estimamos suficientemente el AT; 2) nos resulta difícil entenderlo; 3) nos plantea numerosos problemas de orden científico, histórico, moral y teológico. La primera causa, falta de estima del AT, requiere llevar a cabo una lenta campaña de mentalización (sin olvidar que la mayoría de los católicos tampoco conoce bien el Nuevo Testamento). Este curso ayudará a descubrir la riqueza cultural, humana y religiosa de estos libros.

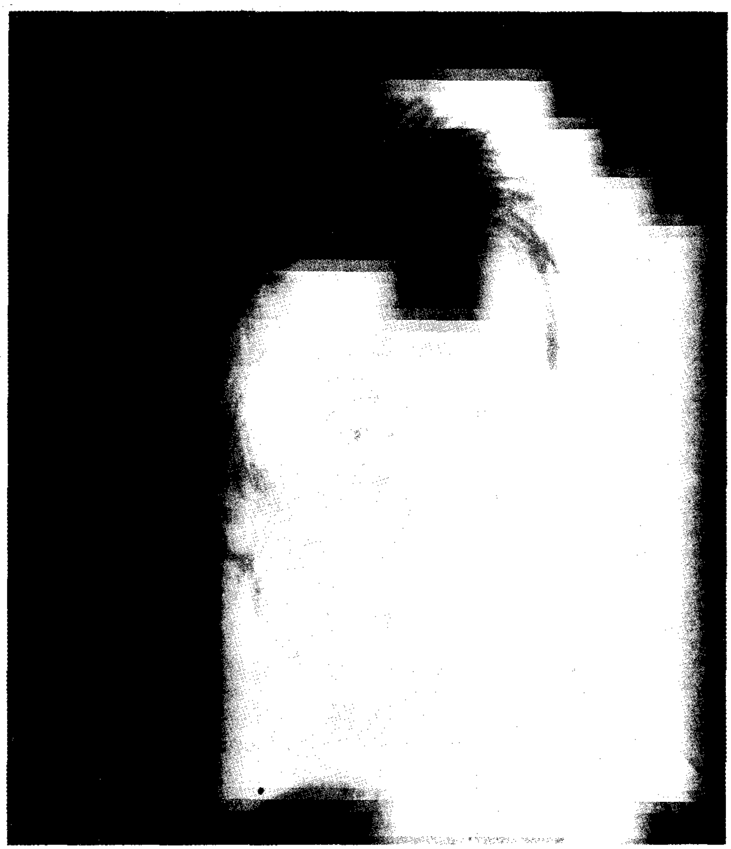
La segunda causa (resulta difícil entender la Biblia) no debe extrañar a nadie. A medida que nos distanciamos de una obra literaria, encontramos más problemas históricos, culturales y lingüísticos que se interponen entre ella y el lector. Muchas palabras del Cantar del Mío Cid o del Quijote no las entienden ni siquiera los españoles cultos del siglo XX; otras

veces desconocemos el sentido de un refrán de Sancho, o nos falta un conocimiento exacto de la época, la cultura, la forma de vida. Si es difícil entender una obra escrita en España hace cinco u ocho siglos, no extraña que resulte difícil comprender unos libros redactados en Israel hace veinticinco o treinta.

Sin embargo, creo que lo que más aparta a muchas personas de la lectura del AT son los problemas científicos, históricos, morales y teológicos que estos libros plantean. Intentaré dar unas pistas de solución. Las respuestas quizá provoquen nuevos interrogantes, más graves aún que los anteriores, a propósito del sentido y utilidad de las Sagradas Escrituras, la inspiración, la verdad revelada. Espero que estas cuestiones se vayan aclarando poco a poco a lo largo del curso.

1. El conflicto entre la Biblia y las ciencias naturales

Hace unos años emitió TVE la serie francesa de dibujos animados «Erase una vez el hombre», sobre los orígenes y evolución de la humanidad. A pesar de algunas afirmaciones sorprendentes, se seguía con interés. Pero algunos padres se escandalizaron de que sus hijos oyesen hablar del evolucionismo como de algo normal. Por lo visto, incluso médicos, abogados e ingenieros seguían pensado que Dios creó al hombre de barro, de acuerdo con el relato del Génesis. Este conflicto



Galileo Galilei (1564-1642)

Galileo Galilei, con su teoría de que la tierra gira en torno al sol, pone en discusión, por vez primera, la validez de las afirmaciones científicas de la Biblia.

entre la Biblia y las ciencias naturales surgió hace unos siglos, cuando el astrónomo italiano Galileo Galilei afirmó que la tierra gira en torno al sol, oponiéndose abiertamente a lo que dice el libro de Josué. Se cuenta en él una batalla entre los israelitas y los amorreos. La fortuna favorece a Israel, que va ganando la batalla. Pero la tarde avanza rápida, y la falta de luz puede hacer que se desperdicie la ocasión de derrotar definitivamente al enemigo.

> «Entonces Josué habló al Señor y gritó en presencia de Israel: ¡Sol, quieto en Gabaón! ¡Y tú, luna, en el valle de Cervera! Y el sol quedó quieto, y la luna inmóvil, hasta que se vengó de los pueblos enemigos. Así consta en los Cantares de Gesta: El sol se detuvo en medio del cielo y tardó un día entero en ponerse. Ni antes ni después ha habido un día como aquél, cuando el Señor obedeció la voz de un hombre, porque el Señor luchaba por Israel» (Jos 10,12-14).

La consecuencia es lógica. Si Josué consigue que el sol se detenga en su carrera es porque éste gira en torno a la tierra. Afirmar lo contrario supone atentar contra la verdad de la Escritura. La retractación de Galileo puso fin momentáneamente a un problema que resurgió con toda fuerza el siglo pasado. Darwin, con su teoría evolucionista, explica el origen de las especies de forma distinta, e incluso opuesta, a la de la Biblia. La idea de una creación del universo en siete días cae también por tierra. La edad de nuestro planeta crece hasta lo inimaginable. Mientras los Testigos de Jehová, ateniéndose a la cronología bíblica, calculan la edad del universo en unos cinco mil años, los astrónomos la cifran en más de cinco mil millones.

1.1. Tres posturas posibles, pero inaceptables

Ante esta serie de conflictos se pueden adoptar distintas posturas. La primera consiste en *desprestigiar a las ciencias*, insistiendo en que una hipótesis científica no es una verdad indiscutible, que en caso de duda la palabra de Dios lleva razón, etc. Es cierto que las ciencias tienen mucho camino que avanzar y que toda hipótesis científica está sometida a revisiones continuas. Pero de aquí no puede deducirse que la verdad de las ciencias modernas sea inferior a la «verdad científica» de la Biblia. Aunque Galileo se equivocase al pensar que el sol estaba quieto, su modelo del universo era más exacto que el del libro de Josué. La actitud de desprestigiar a las ciencias, defendida todavía por algunas mentes cerriles, carece de futuro.

La segunda postura consiste en *negar el conflicto*, en un deseo bienintencionado de conciliar ambas partes. Un ejemplo. Dentro de la teoría evolucionista, la vida, en sus formas más elementales, surge en el mar. Los concordistas encuentran aquí una confirmación de la verdad de la Escritura, ya que,

según Gn 1,20, los peces son creados antes que las aves, los reptiles y las fieras. Sin embargo, cualquier conocedor de la teoría evolucionista (incluso a niveles elementales y divulgativos) advierte la imposibilidad de compaginar esta hipótesis científica con el relato del Génesis. Y el procedimiento de negar el conflicto no sólo es absurdo, sino en ocasiones imposible (caso de Galileo, edad del universo, etc.) y peligroso (el afán de conciliar la Biblia y las ciencias ha llevado a Van Danicken a acumular un sinfín de tonterías, y a Werner Keller a empobrecer en muchos casos el mensaje teológico de la Escritura).

La tercera postura soluciona el conflicto recurriendo a la idea de la *pedagogía divina*. Cuando Dios habla al hombre, se acomoda a sus conocimientos, le dice las cosas tal como puede entenderlas en ese momento. Esto no significa que lo engañe. Si a un ginecólogo, que conoce el ciclo de la vida desde que el espermatozoide fecunda al óvulo hasta el momento en que la mujer da a luz, le pregunta su hijo de siete años de dónde vienen los niños, no puede darle una conferencia. Tendrá que pasar por alto incluso cosas fundamentales si desea que se entere de algo. Lo mismo le ocurre a Dios cuando habla a los hombres del AT. Científicamente eran como niños. Carecía de sentido hablarles con nuestras ideas modernas de evolucionismo, astronomía o bioquímica. Esta tercera actitud, atractiva a primera vista, es también insostenible. Resulta absurdo deci que Dios habla al hombre de problemas científicos adaptándose a su mentalidad, y por eso le cuenta, por ejemplo, la creación del mundo en siete días y por ese orden. Esta explicació del origen del mundo no es «revelación divina», sino «invención humana», inspirada parcialmente en esquemas mesopotámicos.

1.2. Las afirmaciones científicas de la Biblia no son revelación divina

Lo anterior nos lleva a una cuarta postura, única que n parece válida: analizar los textos bíblicos y compararlos co otros relatos de la misma Biblia, cuando esto es posible, pa captar sus afirmaciones fundamentales. Así se advierte que Biblia utiliza modelos «científicos» opuestos e irreconciliabl Esto significa que lo esencial para ella no es la verdad «cientí ca», sino una determinada visión del mundo, compatible c cualquier modelo científico moderno o futuro.

La comparación de los dos relatos de la creación ayudar entender esto. A propósito del origen del mundo y de la h manidad existen dos narraciones independientes, surgidas ambientes y épocas muy distintas, aunque ahora se encue tran una a continuación de otra: la primera en Gn 1,1-2,4a, segunda en Gn 2,4b-24. De ambas hemos oído hablar de

pequeños, pero sin caer en la cuenta de las grandes diferencias entre ellas.

– *En este momento, lo más provechoso sería leer los dos primeros capítulos de la Biblia para captar personalmente la diversidad de estilo literario y de concepción científica. Una vez leídos, sacará mucho más provecho de lo que digo a continuación.*

El *primer relato* parte de una situación originaria de caos y tinieblas, con todo invadido y dominado por el agua. Nos encontramos ante una cosmogonía *acuática*. En el espacio de seis días, mediante su palabra y a través de un proceso de separación, Dios crea la luz (día 1), el firmamento, separando las aguas superiores de las inferiores (día 2), separa la tierra del mar y crea la hierba y los árboles frutales (3), separa el día de la noche y crea el sol, la luna y las estrellas (4), los animales marinos y los pájaros (5), los animales terrestres y el hombre y la mujer (6), descansando el séptimo día.

Antes de seguir, advirtamos dos detalles curiosos: la existencia de la luz como realidad autónoma creada el día primero, independiente del sol, la luna y las estrellas, creados el día cuarto. Por otra parte, la existencia de vida vegetal antes de que sea creado el sol, cosa que hoy sabemos es imposible. Estos detalles confirman el peligro y la imposibilidad de conciliar los antiguos modelos científicos con los nuestros.

El *segundo relato* nos sitúa en un mundo distinto.

> «Cuando el Señor Dios hizo tierra y cielo, no había aún matorrales en la tierra, no brotaba hierba en el campo, porque el Señor Dios no había enviado lluvia a la tierra, ni había hombre que cultivase el campo y sacase un manantial de la tierra para regar la superficie del campo» (Gn 2,4b-6).

La solemnidad majestuosa del capítulo primero, con su perfecta monotonía, cede el puesto ahora a un relato cercano a la maravillosa ingenuidad de las miniaturas medievales. Nos encontramos ante una cosmogonía *terrestre*; aunque se supone que el mar existe, ni siquiera se lo nombra. Al autor le llama más bien la atención la ausencia de agua, «porque el Señor Dios no había enviado lluvia a la tierra, ni había hombre que sacase un manantial». Entonces, antes de crear ningún ser vivo, vegetal o animal, Dios crea al varón (Adán). Luego planta un jardín, que encomienda a su custodia. Pero el hombre se siente solo, y Dios modela de arcilla las fieras y pájaros para que le sirvan de compañía. Sin embargo, ninguno de ellos se adecua al hombre por completo. Entonces, Dios crea a la mujer (Eva) a partir de una costilla de Adán. Cuando se la presenta, el hombre exclama:

> «¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Su nombre será Hembra porque la han sacado del Hombre. Por eso un hombre abandona padre y madre, se junta a su mujer y se hacen una carne» (Gn 2,23-24).

Las diferencias entre ambos relatos podemos resumirlas en los siguientes puntos.

– *El orden de la creación.* Absolutamente irreconciliable. En Gn 1 se trata de vegetales, peces, pájaros, animales terrestres y la humanidad (hombre y mujer creados simultáneamente). En Gn 2 encontramos: Adán, vegetales, animales y pájaros, Eva. Si decimos que el orden del capítulo primero es el verdadero, no puede serlo el del capítulo segundo. ¿Cuál es entonces el orden revelado por Dios? Los dos están en la Biblia.

– *Medio para crear.* En Gn 1, Dios emplea exclusivamente su palabra. Basta que dé una orden para que su deseo se cumpla. En Gn 2, Dios aparece como un alfarero que moldea de arcilla a Adán, igual que a las fieras del campo y los pájaros del cielo; o como un artista que trabaja la costilla del hombre para sacar de ella a la mujer.

– *Fin del hombre.* En Gn 1 se enfoca de modo grandioso: «Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los vivientes que reptan sobre la tierra» (1,28). Es todo un programa de futuro, abierto al progreso y a la conquista de nuestro mundo como tarea encomendada por Dios. Gn 2 se concentra en límites más modestos; la función del hombre es «guardar y cultivar el jardín» plantado por Dios (2,15).

– *Relación hombre-mujer.* En Gn 1, los dos son creados al mismo tiempo y ambos aparecen como reflejo de la imagen de Dios. «Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó». Al autor del relato le interesa el sentido de la humanidad en el mundo. No cree que el hombre esté por encima de la mujer; los dos aparecen como señores de la creación animada e inanimada, porque los dos reflejan la imagen del Creador. En cambio, el autor de Gn 2 no se plantea el problema del dominio del hombre sobre la naturaleza, sino la realidad sorprendente del matrimonio. ¿Por qué el hombre abandona a su padre y a su madre, a los que está unido por la sangre y la historia, y forma una familia nueva? ¿Es tan irresistible la atracción por la mujer? El relato parte del varón (Adán), pero no es machista. El que Eva proceda de la costilla de Adán no significa que sea inferior a él, sino que simboliza la profunda intimidad y compenetración entre ambos: «Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (2,23). Esta búsqueda de un ser con el que poder identificarse explica el orden tan distinto en que Gn 2 presenta la creación: ni el trabajo en el jardín ni los otros seres animados llenan plenamente la existencia de Adán. La aparición final de Eva supone el punto culminante y la solución del problema.

Esta rápida comparación entre dos relatos paralelos demuestra que a los autores bíblicos no les interesan primor-

dialmente las afirmaciones científicas. Usan modelos de su tiempo, muy diversos entre sí, porque necesitan expresarse de algún modo. Pero no pretenden presentarlos como «palabra de Dios». Sus ideas básicas (relación de todo lo creado con Dios, misión y puesto del hombre en el mundo, relación entre el hombre y la mujer) son compatibles con cualquier teoría científica presente o futura que no niegue la existencia de Dios (por otra parte, no es misión de las ciencias afirmar ni negar dicha existencia). El que Dios haya creado al hombre sólo mediante su palabra, a partir del barro, o por evolución a partir de unas especies inferiores, no afecta al contenido esencial del mensaje bíblico. En este caso, como en tantos otros, deberíamos recordar las inteligentes palabras de un cardenal del siglo XVIII: «La Biblia no nos enseña cómo está hecho el cielo, sino cómo se va al cielo».

En definitiva, el conflicto entre la Biblia y las ciencias naturales no debería existir. Lo hemos creado nosotros con nuestra ignorancia y con la manía de presentar como revelación divina lo que era simple explicación humana.

2. Los problemas de la historia

2.1. Hechos que pasan desapercibidos al lector normal

Uno de los programas de la serie «Erase una vez el hombre» afirmó que Nabucodonosor conquistó Nínive el año 612 a. C. Muy pocos españoles se extrañarían de oír esto, y seguirían pensando que los guionistas estaban bien informados. Sin embargo, quien gobernaba Babilonia el año 612 e intervino en la caída de Nínive no fue Nabucodonosor, sino su padre, Nabopolasar.

Este ejemplo ayuda a comprender un hecho normal. Los autores bíblicos, igual que los actuales, cometen a veces errores de tipo histórico. Confunden fechas, establecen falsas relaciones de parentesco, etc. El lector normal, igual que el televidente, no lo advierte; necesitaría ser un especialista.

Otras veces, los autores bíblicos presentan los hechos de forma esquemática, falseando la realidad histórica en aras de una idea más importante. Por ejemplo, para indicar la íntima relación entre todas las tribus que terminaron formando el pueblo de Israel las presentan descendiendo de un solo personaje, Abrahán. Decir que todos los israelitas proceden de Abrahán es tan absurdo como decir que todos los españoles residentes en Alemania descienden de Juan Gómez, un andaluz que emigró a aquellas tierras en el siglo XIX. Pero a los autores bíblicos no les interesa la objetividad histórica, sino fomentar la unión entre las tribus.

En otro caso, para subrayar la ayuda de Dios y el derecho a la tierra en la que terminaron habitando, presentan la entrada de los israelitas en Palestina como una gran campaña militar en la que se apoderan a sangre y fuego de todo el país. La

arqueología demuestra que no existió tal campaña. Se dieron conflictos locales, pero lo que ocurrió fue mucho más parecido a una infiltración pacífica que a una guerra de conquista.

En realidad, estos ejemplos que he citado anteriormente no plantean muchos problemas. En parte, porque pasan desapercibidos. En parte, porque, cuando se perciben, podemos explicarlos a partir de la cultura de la época o de la intención de los autores.

2.2. El problema de los milagros

Pero otros datos de tipo histórico sí los capta fácilmente el lector de la Biblia, y lo desconciertan. La mayoría de ellos están relacionados con los primeros momentos del pueblo de Israel, desde que sale de Egipto hasta su instalación en Palestina. Estos años están marcados por una serie de intervenciones milagrosas: plagas de Egipto, paso del Mar de las Cañas (generalmente se habla del Mar Rojo, lo cual no es exacto), milagros del maná, las codornices, la roca que mana agua, paso del Jordán, derrumbamiento de las murallas de Jericó...

De pequeños, estas narraciones nos gustan por su carácter heroico y maravilloso. Al pasar los años, nos preguntamos qué habrá de realidad en todo ello. Porque Dios no actúa hoy de esa forma, no dirige la historia a base de milagros.

a) Explicación naturalista de los milagros

Un primer intento de solución consiste en interpretar los «milagros» como hechos naturales. Es el procedimiento adoptado en gran parte por Werner Keller en su libro *Y la Biblia tenía razón*. El ejemplo más curioso que podemos citar en este sentido es la explicación que daba G. Hort de las plagas de Egipto.

Para Hort, las plagas corresponden a una sucesión de fenómenos naturales que se engendran unos a otros. Todo comenzó con una crecida excepcionalmente fuerte del Nilo en los meses de julio-agosto, que da al río un color rojo, intensificado por la presencia de la «euglana sanguinea»; este organismo absorbe mucho oxígeno, y los peces mueren (plaga primera). Los peces muertos infestan los cañaverales y orillas del Nilo; las ranas huyen de allí, refugiándose en las casas, sitio húmedo y fresco; pero han contraído un microbio, el «bacillus anthracis», y mueren (segunda plaga, también en el mes de agosto). La crecida del Nilo provoca la proliferación de mosquitos (tercera plaga, octubre-noviembre). La mosca «stomoxys calcitrans», una especie tropical y subtropical que pica a los hombres y a los animales, se multiplica al bajar el nivel del río. Desaparece tan pronto como llega (cuarta plaga, diciembre-enero). En ese mes de enero, el ganado va a los pastos

y contrae el «bacillus anthracis», ya que la hierba y el suelo están contaminados después de la muerte y putrefacción de las ranas. Pero en el delta, donde el rebaño va a los pastos más tarde y las lluvias han lavado más la tierra, el ganado de los israelitas queda a salvo (quinta plaga). Las úlceras de que habla la sexta plaga son antrax; el mal es transmitido por la mosca «stomoxys calcitrans», que ataca a hombres y animales en diciembre-enero. A principios de febrero, el granizo destruye el lino y la cebada, pero no el trigo y la espelta, por ser tardíos (séptima plaga). En este año especialmente húmedo, gran cantidad de langostas emigran de Arabia del Norte a Egipto, impulsadas por el viento de levante (octava plaga). La crecida excepcional del Nilo dejó un espeso depósito de tierra roja y polvorienta, levantada por el primer siroco del año, a principios de marzo; son las tinieblas. Los israelitas se libran de ellas porque el wadi Tumilat, donde residen, es una depresión al abrigo del viento (novena plaga). La última plaga no era originariamente la muerte de los primogénitos (*bekorîm*), sino la destrucción de las primicias (*bikkurîm*) de los restos del trigo y de la espelta después de la granizada y las langostas. Esta destrucción fue causada por el siroco. Los israelitas, al abrigo de este viento, se libran también de esta plaga. Finales de marzo-abril.

En esta misma línea, y continuando el mismo tema, A. G. Galanpulos afirmaba que una erupción violenta del volcán Santorín hacia 1447 a.C. habría provocado fuertes mareas, que ahogaron en la laguna Sirbonis (Mar de las Cañas) al ejército egipcio.

El fallo de estas explicaciones es que no tienen en cuenta los aspectos literarios y las diversas tradiciones contenidas en la Biblia. Por ejemplo, hay hechos imposibles en la sucesión de las plagas: si todo el ganado muere en la quinta, ¿cómo puede tener úlceras en la sexta y ser afectado por el granizo en la séptima? Incluso dentro de la misma plaga encontramos contradicciones: si Moisés ha convertido todo el agua en sangre (Ex 7,19-21), ¿de dónde sacan agua los magos egipcios para realizar el mismo prodigio (7,22)?

Por otra parte, el libro del Exodo no es el único que ofrece la tradición bíblica de las plagas. El Sal 78,43-51 sólo menciona nueve (no habla de las tinieblas), y en orden distinto. El Sal 105,27-36 también cambia el orden. Además, el relato de las plagas en el libro del Exodo no es obra de un solo autor, sino que fusiona tres tradiciones distintas del Pentateuco (Yahvista, Elohísta y Sacerdotal). Esta diversidad de tradiciones explica, al mismo tiempo, que, cuando los israelitas cruzan el Mar de las Cañas, en un caso las aguas se secan por un fuerte viento y, en otro, se dividen formando dos murallas. Ambas tradiciones están ahora perfectamente ensambladas, y engañan al lector poco atento; pero pueden distinguirse en un examen minucioso.

Todo esto demuestra que no podemos aceptar fácilmente la explicación naturalista y hemos de buscar otras pistas de solución.

b) Explicación cultural, literaria y teológica

Ante todo, resulta curioso que los milagros no estén repartidos de forma homogénea a lo largo de la historia de Israel. Si prescindimos de algún caso suelto, se concentran en tres momentos: 1) cuando se cuentan los orígenes del pueblo; 2) en las tradiciones de Elías y Eliseo; 3) en el segundo libro de los Macabeos. La explicación es distinta en cada uno de estos casos, pero siempre ayuda tener en cuenta ciertos factores culturales (gustos de la época), literarios (diversidad de tradiciones) y teológicos (intención de los autores).

• *Los orígenes del pueblo*

En cualquier país, los orígenes del pueblo (romanos, griegos, etc.) se transmiten a través de cantares de gesta o grandes epopeyas. Basta pensar en la *Ilíada,* la *Odisea,* la *Eneida,* los *Nibelungos.* Algo común a estas obras es que no presentan los hechos con absoluta objetividad; tienden a engrandecerlos y exagerarlos. El protagonista es siempre el hombre más valiente que se haya conocido; los ejércitos impresionan por su número; las dificultades son enormes, pero se termina superándolas. Por otra parte, lo maravilloso tiene perfecta cabida en esta presentación de la historia. Rómulo y Remo, fundadores de Roma, son abandonados en la selva y amamantados por una loba. Aquiles sólo tiene un punto débil en todo el cuerpo, el talón. Los cristianos en la batalla de Clavijo cuentan con el apoyo del apóstol Santiago, que acude desde el cielo en su caballo blanco. En tiempos modernos, la epopeya del Lejano Oeste americano es un ejemplo típico de esta manera de contar la historia: Búfalo Bill mata centenares de indios con un revólver de seis balas, y el Séptimo de Caballería está siempre dispuesto a venir en auxilio de las caravanas, como versión secularizada de nuestro santo patrono.

La literatura y la cinematografía épicas apasionan y conmueven; sin embargo, incluso el niño adopta una distancia crítica, distingue entre la realidad y la ficción. Los cristianos hemos sabido adoptar esta postura cuando se trataba de epopeyas «paganas». Al enfrentarnos con la Biblia nos han faltado dos cosas: sentido común y seriedad. Sentido común, porque nos hemos negado durante siglos a aplicarle los mismos criterios que a obras literarias semejantes. La Biblia también engrandece y exagera lo sucedido. Y, a veces, cuenta cosas que nunca ocurrieron, o que tuvieron lugar de forma muy distinta.

Pero, sobre todo, nos ha faltado seriedad. Como en el caso

de los problemas científicos, nos hemos atenido a unos textos y silenciado otros. Dos ejemplos ayudarán a comprenderlo: el caso del maná y la guía divina por el desierto.

Ex 16 habla del maná presentándolo como un milagro: el pueblo tiene hambre, y Dios le promete «pan del cielo» (v.4). Un pan tan maravilloso que respeta el descanso sabático y no cae el séptimo día (v.26-27); tan sorprendente que, aunque unos recojan más y otros menos, al medirlo «cada uno había recogido lo que podía comer» (v.17-18). No extraña que «este pan que el Señor da de comer» (v.16) deba conservarse para las generaciones futuras (v.32-34). Y es de esperar que los israelitas se sientan plenamente satisfechos con este don divino que sabe «a galletas de miel» (v.31).

Sin embargo, en el libro de los Números 11,4-9 se conserva una tradición muy distinta. El pueblo añora la comida de Egipto y «se le quita el apetito de no ver más que maná». A continuación habla de este alimento de forma totalmente profana: es una especie de semilla que hay que moler y cocer, y que termina sabiendo a algo mucho más prosaico, pan de aceite. Esta tradición no presenta el maná como «pan del cielo» ni como algo milagroso.

Lo mismo ocurre con la guía divina por el desierto. Conducir a un pueblo, con mujeres y niños, por esta zona inhóspita no resulta nada fácil. Es preciso conocerla, calcular las etapas, hallar el sitio de reposo adecuado, las fuentes de agua. Según Nm 9,17-23, nada de esto era problema para Moisés y su grupo. Contaban con una nube milagrosa enviada por Dios para guiarlos. «Cuando se levantaba la nube sobre la tienda, los israelitas se ponían en marcha. Y donde se detenía la nube, acampaban. A la orden del Señor se ponían en marcha y a la orden del Señor acampaban» (v.17-18). Con esta brújula tan privilegiada, imaginamos a Moisés lleno de tranquilidad y confianza.

Pero, al volver la página, nos damos cuenta de que no es así. Muy poco más adelante, en Nm 10,29-32, Moisés ruega a Jobab: «No nos dejes, porque conoces este desierto y los lugares donde acampar. Debes ser nuestro guía» (v.31). La nube se ha esfumado. Sólo queda el desierto, con todo su peligro, y un Moisés que lo desconoce y teme adentrarse en él.

Estos dos ejemplos bastan para advertir que la Biblia, junto a tradiciones épicas o milagrosas, conserva a veces una versión profana de los mismos hechos. Esta última es sin duda la más cercana a la realidad, desde el punto de vista histórico. El gran problema radica en que muchas veces no disponemos de dos tradiciones paralelas que nos permitan reconstruir una «historia profana» junto a una «historia milagrosa». Pero la actitud del historiador debe ser siempre muy circunspecta, sin dejarse llevar por una aceptación acrítica de los milagros que se cuentan sobre los orígenes del pueblo.

• *Las tradiciones de Elías y Eliseo*

Otro momento en el que se acumulan bastantes milagros es en las tradiciones de Elías y Eliseo, profetas del siglo IX a. C. Ambos tienen el don de resucitar muertos. Pero Elías dispone también a placer del fuego celeste (el rayo), que consume animales en el monte Carmelo (1 Re 18) y termina con contingentes de tropas enviados a apresarlo (2 Re 1). Eliseo, en cambio, es especialista en milagros acuáticos y de otro tipo, generalmente orientados a ayudar a la gente pobre. Las tradiciones sobre estos dos profetas, que contienen un núcleo histórico innegable, nacieron y se propagaron en ambientes populares; abundan de leyendas que no merecen demasiado crédito desde el punto de vista histórico. Como veremos, su intención fundamental es inculcar el poder y la dignidad del profeta, con el consiguiente respeto que se merece.

Quien se empeñe en interpretar estas tradiciones al pie de la letra, se verá enfrentado a graves problemas. Recordemos un caso extremo. El profeta Eliseo, a pesar de su poder y santidad, no andaba muy bien de pelo. Y, un día en que subía hacia Betel, los niños de un poblado empezaron a gritarle: «¡Sube, calvo! ¡Sube, calvo!». El profeta los maldice, salen de la espesura dos osas y despedazan a cuarenta y dos chiquillos (2 Re 2,23-24). Bertrand Russel, en su libro *¿Por qué no soy cristiano?*, aducía este ejemplo para justificar su rechazo de la Biblia y del cristianismo. Efectivamente, el relato plantea un grave problema moral, porque Dios castiga de forma terrible por una broma de mal gusto. Pero a Russel le faltó sentido común para advertir que ese relato es imposible. Basta recordar lo que corre un niño para saber que dos osas no pueden matar a cuarenta y dos. Este relato tan popular –y tan desafortunado para nuestra sensibilidad– sólo pretende inculcar respeto a la figura del profeta.

• *El segundo libro de los Macabeos*

Finalmente, el autor del segundo libro de los Macabeos también disfruta contando milagros. El de Heliodoro castigado por un ángel en un caballo blanco cuando entra en el templo de Jerusalén para saquearlo es de los más conocidos (2 Mac 3), y ha hecho volar la imaginación de los artistas, incluyendo a Rafael. Pero no debemos engañarnos. El autor de este libro – que ofrece una visión muy certera de los problemas económicos y políticos que llevaron a la rebelión de los Macabeos– es un escritor formado en la historiografía helenística, que gusta de milagros y portentos. Es obligación nuestra distinguir la ficción de la realidad.

Lo anterior puede provocar la impresión de que niego todos los milagros del Antiguo Testamento. No me atrevería a afirmar tanto. Dios siempre es libre de realizar milagros cuándo y dónde quiera. Pero esta libertad divina no debemos con-

fundirla con la afición de ciertas épocas y grupos a descubrir milagros por todas partes.

Por otro lado, debe quedar claro que los narradores e historiadores que introducen milagros en sus relatos no pretenden ofrecer cuentos de niños. Deforman la historia con vistas a transmitir un mensaje teológico, más o menos profundo según los casos. En este sentido, los relatos de milagros son más difíciles de entender y exigen mayor experiencia humana y religiosa para sacarles partido. Lo fácil es quedarse en la anécdota, en «la batallita» o «el milagrito», presentando estas ficciones como palabra de Dios con valor histórico absoluto. Es un peligro que debemos evitar a toda costa.

3. Los problemas morales

El tercer tipo de dificultades que plantea el AT a un lector moderno es de orden moral. El escándalo que pueden provocar muchos relatos hizo escribir a Harnack que «conservar el AT dentro del protestantismo como un documento canónico es efecto de una parálisis religiosa y eclesiástica». Años más tarde, el ideólogo nazi del antisemitismo, Rosenberg, para justificar en parte su campaña contra los judíos, afirmaba que el AT no es más que «un amasijo vergonzoso de historias de proxenetas y de sinvergüenzas».

3.1. Diversos tipos de problemas

Aunque estas afirmaciones de Harnack y Rosenberg sean exageradas y absurdas, no cabe duda de que la Biblia plantea numerosos problemas de este tipo, que podemos resumir en los siguientes apartados:

– *Narraciones escandalosas,* incluso a propósito de los personajes más famosos: Abrahán miente (Gn 12,10-12); Jacob roba a su hermano la primogenitura engañando a su padre (Gn 27) y más tarde engaña a su tío Labán (Gn 30,25-43); Jael asesina a Sísara después de acogerlo en su tienda (Jue 4,17-22); Jefté mata a su hija como consecuencia de un voto (Jue 11); David es cruel y mentiroso (1 Sm 27,7-11), al mismo tiempo que se muestra terriblemente débil con sus hijos; Amnón comete incesto con su hermana Tamar, etc.

– *Oraciones que reflejan odio o espíritu de venganza.* Naturalmente, no son muchas, pero podemos citar entre otras la famosa imprecación del Sal 137 («Capital de Babilonia, criminal, quién pudiera pagarte los males que nos has hecho, quién pudiera agarrar y estrellar tus niños contra las piedras») o lo que el profeta Jeremías pide para sus enemigos: «Entrega sus hijos al hambre, ponlos a merced de la espada, queden sus mujeres viudas y sin hijos, mueran sus hombres asesinados y los mozos a filo de espada en combate» (Jr 18,21).

– *Blasfemias.* Como es lógico, no abunda este tipo de expresiones. Pero el libro de Job ofrece un muestrario inimaginable. Frente a la falsa idea de que Job es el justo paciente, en

el libro aparece en ocasiones como el hombre rebelde, que no acepta su destino ni el de todos los hombres que sufren en el mundo, acusando a Dios de ello. Un solo ejemplo puede aclararlo. Ante una catástrofe, en cualquier país que se produzca, el mundo reacciona solidariamente, enviando su ayuda. Da lo mismo que el terremoto ocurra en Yugoslavia, Sicilia, Guatemala o Argentina. Por encima de diferencias políticas o geográficas está el sufrimiento del prójimo. Pero, según Job, hay alguien que se exime de esta solidaridad en el sufrimiento: el mismo Dios, que aprovecha la ocasión para burlarse: «Si una calamidad siembra muerte repentina, él se burla de la desgracia del inocente» (9,23).

– *Mandatos y prácticas inmorales.* En este grupo, el caso más llamativo lo constituye el de la «guerra santa». La legislación sobre la misma se conserva en el libro del Deuteronomio y distingue dos casos, según que la guerra se dirija contra un pueblo cercano o lejano. Si se trata de una ciudad remota, ante todo debe hacerse una propuesta de paz; si los habitantes la aceptan, servirán a Israel en trabajos forzados; si la rechazan, «le pondrás sitio, y cuando el Señor la entregue en tu poder pasarás a cuchillo a todos sus varones. Las mujeres, los niños, el ganado y los demás bienes de la ciudad los tomarás como botín» (Dt 20,13s). Pero, si se trata de una ciudad cercana, las condiciones son aún más duras; a causa de su religión pagana y sus prácticas idolátricas, los habitantes constituyen un peligro para la fe de Israel y hay que eliminarlos por completo. «En las ciudades de estos pueblos cuya tierra te da el Señor en heredad no dejarás un alma viviente» (Dt 20,16). Ni las mujeres ni los niños quedan libres de la muerte en este caso. Lo grave es que todo esto aparece como ordenado por Dios, algo que el israelita debe cumplir para serle fiel. Y, de este modo, se alaba a Josué y a tantos otros personajes bíblicos porque fueron sembrando de cadáveres la tierra de Canaán.

3.2. La otra cara de la moneda

Antes de intentar responder a estos problemas, conviene tener presente que el AT no se reduce a esta serie de ejemplos escandalosos. Lo que en él predomina no es la inmoralidad, sino la moralidad. Hay un sentido ético impresionante, sobre todo en los profetas, que se juegan la vida por defender a los pobres y oprimidos. Frente a unas leyes que nos resultan desconcertantes o injustas, existen otras muchas que hablan de amor incluso a los enemigos, de comprensión, ayuda mutua, fraternidad. Frente a relatos inmorales, hay muchos más que hablan de sacrificio, entrega al prójimo, espíritu de perdón. Esto es lo que predomina si tomamos el AT en su conjunto. En esta línea citaré dos casos concretos.

El primero se refiere a una guerra civil que tuvo lugar entre las tribus de Israel poco después de ocupar Palestina.

No me detengo en las causas (se encuentran en Jue 19). Basta saber que once tribus se reúnen para luchar contra una sola, la de Benjamín. Los benjaminitas, famosos por su valor, consiguen vencer en el primer enfrentamiento. Entonces, las once tribus se reúnen ante Dios, en el templo de Siló, llorando por haber perdido la batalla. El día siguiente trae una nueva victoria de los benjaminitas, y las tribus vuelven a congregarse para llorar su segunda derrota. Pero, en la tercera ocasión, gracias a una hábil estratagema, las once tribus vencen finalmente a los soldados de Benjamín. Y entonces ocurre algo sorprendente. Los vencedores acuden por tercera vez al santuario. Pero no van alegres, no organizan un desfile de la victoria con banderas y canciones. Acuden a Dios «llorando inconsolables» porque ha desaparecido una tribu de Israel (Jue 21,2-3). Este sentimiento fraterno, esta convicción de que toda guerra civil es una lucha entre hermanos, de que la victoria no es motivo de alegría, sino de dolor, tiene mucho que enseñar a los hombres de nuestro siglo.

El segundo ejemplo, tomado del libro de Job, refleja el ideal de vida de un verdadero israelita. El texto (c.31) es demasiado largo para copiarlo íntegro. Entresaco algunas de las convicciones que expresa el protagonista. Al estilo de las «confesiones de inocencia» de los egipcios, enumera una serie de conductas reprobables. Aun hoy pueden servir a muchos de examen de conciencia:

> «Si me dejé seducir por una mujer
> y aceché a la puerta del vecino (...);
> si denegué su derecho al esclavo o a la esclava
> cuando pleiteaban conmigo (...);
> si negué al pobre lo que deseaba
> o dejé consumirse en llanto a la viuda;
> si comí el pan yo solo
> sin repartirlo con el huérfano (...);
> si vi al pobre o al vagabundo
> sin ropa con que cubrirse
> y no me dieron las gracias sus carnes
> cubiertas con el vellón de mis ovejas;
> si alcé la mano contra el huérfano
> cuando yo contaba con el apoyo del tribunal (...).
> Lo juro: no puse en el oro mi confianza
> ni llamé al metal precioso mi seguridad (...);
> no me alegré con la desgracia de mi enemigo
> ni fue su mal mi alborozo,
> ni dejé que mi boca pecara
> echándole una maldición».

3.3. Pistas de solución

Sin embargo, hemos de reconocer que estas grandes conquistas éticas no eliminan los problemas precedentes. Para intentar solucionarlos, sugiero los siguientes principios de interpretación.

– *El AT tiene un aspecto profundamente humano.* Es palabra de Dios, pero está escrito por hombres y cuenta la vida de personas concretas con sus virtudes y defectos. El AT no se avergüenza de presentar los hechos tal como sucedieron, aunque sean desagradables y crueles. Para él no vale lo que decía Cervantes de «La Celestina»: «Obra a la verdad divina si encubriera más lo humano». El AT es divino precisamente porque no encubre lo humano. Y esto revela algo muy importante: que Dios acepta al hombre como es. No ama a seres ideales, sino a personas reales, con sus pecados, deseos de venganza, injusticias, blasfemias. Leyendo el AT, adquiere un relieve especial la afirmación de san Pablo: «Cristo murió por nosotros cuando todavía éramos pecadores; así demuestra Dios el amor que nos tiene» (Rom 5,8).

– *El AT es una obra histórica.* No se escribió en poco tiempo, sino a lo largo de doce siglos. A veces refleja costumbres muy antiguas, bastante bárbaras, que se fueron superando con el paso del tiempo. Por ejemplo, la práctica del «anatema» (destrucción total) en la guerra santa desapareció muy pronto, e incluso podemos estar seguros de que nunca se llevó a cabo de la manera tan escandalosa como la presenta el libro de Josué. En este sentido, como muestra de una sensibilidad ética creciente, es curioso que el segundo libro de los Reyes presenta la revolución de Jehú y la matanza posterior como algo querido por Dios (2 Re 9-10). En cambio, un siglo más tarde, el profeta Oseas condena enérgicamente, en nombre del mismo Dios, aquel derramamiento de sangre que tuvo lugar en la llanura de Yezrael (Os 1,4).

– *A veces no entendemos rectamente el modo de expresarse de la Biblia y nos escandalizamos sin motivo, o con menos del debido.* Un ejemplo famoso es el de la «ley del talión», que muchos consideran la canonización de la venganza: «Ojo por ojo y diente por diente». Sin embargo, el sentido auténtico de la ley (que no es exclusiva de Israel, sino común con otros pueblos antiguos) es evitar que la venganza vaya más allá de lo debido. Para comprender esta norma, hay que recordar el brutal canto de Lamec, contenido en Gn 4,23-24:

> «Por un cardenal mataré a un hombre,
> a un joven por una cicatriz.
> Si la venganza de Caín valía por siete,
> la de Lamec valdrá por setenta y siete».

Esta desproporción entre el cardenal o cicatriz y la muerte es lo que intenta eliminar la ley. La venganza no puede ir más allá de la ofensa: «Ojo por ojo, diente por diente». Es posible que, incluso con esta interpretación, algunos se sientan escandalizados. En este caso deberían recordar que nuestra justicia condena con varios años de cárcel incluso robos relativamente pequeños. El que se escandalice de las normas del AT debe reconocer que los cristianos no hemos mejorado mucho con respecto a él.

Otro ejemplo patente de esta hipocresía con que a veces enjuiciamos las normas y costumbres antiguas lo tenemos en la citada ley del anatema. Sin intentar defenderla lo más mínimo, hay que decir algo en su favor: pretende impedir que la guerra se convierta en medio de enriquecimiento. Al deber aniquilarlo todo, la campaña militar no repercute en beneficio de la tropa ni del pueblo; los soldados no consiguen esclavos, ganados, ni tesoros. La «guerra santa» se convierte así en la salida última, inevitable, ante una situación extrema. Nunca podrá ser la tapadera de un afán de dominio o de las ventajas económicas de una minoría.

– *No podemos interpretar como «palabra de Dios» lo que es palabra de los hombres.* Por ejemplo, los deseos de venganza de Jeremías o del Salmo 137, o las blasfemias de Job. En este sentido, la liturgia ha hecho un pésimo servicio al pueblo cristiano habituándolo a repetir mecánicamente después de cada pasaje bíblico: «palabra de Dios». En este tema hay que hilar muy fino. De lo contrario, con nuestras presentaciones simplistas y nuestra ignorancia redomada, podemos incurrir en el mismo pecado que san Pablo denunciaba a los judíos: «Por vuestra culpa maldicen los paganos el nombre de Dios» (Rom 2,24).

– Pero el principio más importante es que *la moral del AT es imperfecta.* La revelación definitiva de Dios nos llega a través de Jesús. Y él mismo se vio obligado a distinguir claramente entre las normas enseñadas a las generaciones antiguas y la moral nueva, típica del cristiano. En el Sermón del Monte, por seis veces seguidas repite Jesús la fórmula: «Habéis oído que se enseñó a los antepasados... Pero yo os digo» (Mt 5,21-48). Por eso, el AT no debe ser norma absoluta de conducta para el cristiano, ni tampoco motivo de escándalo. En todo caso, motivo para escandalizarnos de nosotros mismos, viendo lo poco que hemos avanzado a pesar del mensaje y del ejemplo de Jesús.

4. Los problemas teológicos

Aunque son numerosos, sólo me fijaré en uno que provoca especial dificultad a muchas personas: la elección de Israel. Formulado de forma sencilla, mucha gente se extraña y escandaliza de que Dios aparezca siempre en el AT de parte de los israelitas, mientras condena y castiga a todos los pueblos que los persiguen y oprimen, y a otros incluso los despoja de sus tierras para dársela a Israel. ¿Cómo puede compaginarse esto con la idea de un Dios universal, padre de todos los hombres?

Quien formula el problema de esta forma no conoce el AT. A lo sumo podemos decir que, según la Biblia, Dios protege a su pueblo a los comienzos. Luego lo trata con igual o mayor dureza que a egipcios o cananeos cuando se deja arrastrar por la injusticia y la idolatría. Podemos estar a favor o en contra de los judíos (es difícil mostrarse indiferentes), pero todos debemos reconocer que es uno de los pueblos que



Campo de concentración nazi. El sufrimiento de los judíos en los campos de concentración nazi no difieren mucho del dolor experimentado en las deportaciones asirias o babilónicas. Los libros del AT no hablan de un pueblo «mimado», sino de un pueblo que aprende a conocer y amar a Dios a través del sufrimiento.

más ha sufrido en la historia. Y lo que hemos podido percibir a través de documentales sobre campos de concentración no difiere mucho del dolor experimentado en las deportaciones asirias o babilónicas, el sometimiento continuo a potencias extranjeras (Asiria, Babilonia, Persia, Grecia, Roma) hasta perder su propia tierra. Todo esto lo cuenta el AT. Estos libros no hablan de un pueblo «mimado», sino de un pueblo que aprende a través del sufrimiento a conocer y amar a Dios.

Con ello volvemos a la hipocresía que a veces mostramos los occidentales al enjuiciar el AT. Nosotros que, a pesar de nuestra «cultura cristiana», hemos sometido y explotado a los países del Tercer Mundo, acusamos a la Biblia de poner a Dios de parte de su pueblo. La Iglesia católica de occidente no ha padecido a lo largo de su historia ni la mitad que los judíos a lo largo de la suya. Y ha causado muchos más males.

Por otra parte, la Biblia no ofrece un único punto de vista sobre los hechos antiguos. Nosotros mismos no estamos de acuerdo cuando enjuiciamos nuestra historia. Hay gente que defiende el fenómeno de la Inquisición española, y gente que la condena. Gente que considera que el descubrimiento y colonización de América se llevó a cabo de forma bastante humana «a pesar de numerosos fallos», y gente que la ve como una crueldad terrible. Gente que ve a Franco como el gran salvador de una época, y gente que lo considera un dictador sangriento. Por tanto, no es raro que en Israel encontremos también diversas perspectivas al enjuiciar su pasado.

– Los narradores e historiadores cuentan los orígenes del pueblo de forma tan nacionalista que se presta a grave escándalo. En su deseo de demostrar que Dios quiere a Israel y lo protege, cargan las tintas contra los pueblos enemigos. Pero ofrecen también otros puntos de vista. Israel es el único pueblo que, al contar su historia de forma sistemática, comienza hablando del origen común de la humanidad, presentando a todos los hombres como hermanos que se dispersan por la tierra. Antes de existir el pueblo elegido, existe una humanidad creada por Dios. Como consecuencia lógica, las tradiciones patriarcales del Génesis siempre exhortan al buen entendimiento con los extranjeros (egipcios, fenicios, sirios), aunque haya que renunciar a derechos legítimos. Las tradiciones de Eliseo dan un ejemplo magnífico de tolerancia religiosa con un pagano. Además, como hemos indicado, los historiadores dicen claramente que Dios también castiga a su pueblo cuando resulta necesario.

– Los profetas representan una postura mucho más crítica. Reconocen que Dios ha favorecido mucho a su pueblo, pero eso no es motivo para sentirse seguros, sino para responder con más generosidad a dichos beneficios. Por otra parte, cuando recuerdan la historia pasada no se centran en los pecados cometidos por los otros pueblos, sino en los cometidos por Israel. Incluso llegamos a encontrar en el profeta Amós unas palabras que debieron resultar blasfemas a sus contemporáneos:

> «¿No sois para mí como etíopes, israelitas?
> –oráculo del Señor–
> Si saqué a Israel de Egipto,
> saqué a los filisteos de Creta y a los sirios de Quir»
> (Am 9,7).

Es imposible decir algo tan duro en menos palabras. Lo que Israel considera un episodio único y exclusivo en la historia universal, su salida de Egipto, es puesto al mismo nivel de las emigraciones de filisteos y sirios, precisamente esos pueblos que fueron de los mayores enemigos de Israel. Amós no niega la intervención de Dios en Egipto, pero la amplía a la historia de todos los países. No desmitifica la historia de Israel, sino que hace sagrada toda la historia universal, eliminando con ello presuntos privilegios del que se considera «pueblo elegido».

En el AT, como es lógico, podemos encontrar posturas para todos los gustos. Pero no es justo recordar sólo las negativas. Junto a la corriente nacionalista y xenófoba, encontramos textos de una apertura universal, que será la línea adoptada por Jesús y los primeros cristianos. Cuando Jesús, en la sinagoga de Nazaret, se enfrenta a las posturas nacionalistas de quienes se consideran superiores a los paganos, no aduce argumentos nuevos, sino antiguos, basados en ejemplos de Elías y Eliseo (Lc 4,24-27). En el concilio de Jerusalén, Santiago de-

muestra que Dios elige también a los paganos citando un texto de Amós (Hch 15,14-19, que cita Am 9,11-12).

En definitiva, quien conozca y valore el AT en su conjunto nunca podrá decir que Dios sólo se preocupa de su pueblo, o que el amor que siente por él se manifiesta de manera exclusivista.

Como indiqué al principio, es posible que este capítulo haya provocado más problemas de los que resuelve. Y, al insistir en los conflictos que plantea el AT al hombre de hoy, puede haber dado una impresión muy negativa de estos libros. Sin embargo, es preferible abordar el tema con toda honradez. En el capítulo siguiente veremos algunos de sus valores principales, que se irán enriqueciendo a lo largo de los capítulos posteriores.

2
Valores del Antiguo Testamento

Las páginas que siguen son muy personales. No pretendo resumir opiniones ajenas, por válidas que sean, sino indicar en qué me ha enriquecido el contacto con la Biblia durante años de estudio y enseñanza. Pero, antes de exponer mi punto de vista, deseo mencionar dos teorías bastante difundidas, que pueden ser interpretadas de forma simplista y repercutir negativamente en el lector del AT.

La primera propugna la lectura de estos libros argumentando que *en ellos se anuncia la venida del Mesías.* Esta idea, bastante frecuente en las presentaciones sintéticas de la Biblia, tiene poco que ver con la realidad. Si un cristiano comienza a leer desde el Génesis en adelante con este criterio, se llevará una gran decepción. Aun suponiendo que aplicase a Jesús textos de sentido discutible, el resultado sería asombrosamente pobre. El AT dedica muchas más páginas a Abrahán, Moisés, Samuel, Elías, que a anunciar la venida de Jesús. Incluso un país tan pequeño y sin importancia como Moab (desaparecido de la historia hace siglos) ocupa más espacio que todas las profecías mesiánicas juntas. Naturalmente, podríamos interpretar los textos como hacían los rabinos, viendo detrás de numerosas realidades, personas y símbolos una prefiguración del Mesías. Los evangelistas y Pablo lo hicieron. Basta recordar la aplicación del maná a la eucaristía, o el ejemplo de Pablo cuando afirma que la roca de la que manó agua en el desierto era Cristo. Sin embargo, ni siquiera así mejoran mucho las cosas. Sigue habiendo infinidad de páginas que no podemos insertar en esta perspectiva.

Una segunda opinión fomenta la lectura del AT aduciendo que *en él encontramos la historia de la salvación.* Es un punto de vista más amplio y objetivo. Pero, en la práctica, se presta a interpretaciones simplistas. Por «historia» se entiende a menudo una simple sucesión de hechos y personajes, sin prestar atención a los fenómenos teológicos, culturales, sociales, que laten tras ellos. Y la «salvación» se valora de manera simplista, no como algo dramático, como una lucha de Dios por sal-

var a la humanidad a pesar de todos los obstáculos. El resultado es una visión sencilla, bonita... y extremadamente pobre. Presentar el AT como historia de la salvación exige unos conocimientos y un esfuerzo mucho mayores de lo que se imagina. Sólo un concepto profundo de «historia» y de «salvación» permite presentar adecuadamente los libros y su mensaje. A continuación indicaré los cuatro aspectos en que más me han enriquecido.

1. El Antiguo Testamento ayuda a conocer a Dios

Es el mayor valor, sin duda, y así lo indica la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II: «Los libros del AT... muestran a todos el conocimiento de Dios» (n.15). Al hablar de este tema, me viene a la memoria la definición de Dios que aprendí de pequeño en el Ripalda: «Un señor infinitamente bueno, sabio, poderoso, principio y fin de todas las cosas, que premia a los buenos y castiga a los malos». Síntesis adecuada, pero que adolece de cierto intelectualismo y frialdad. El AT dice todo esto, pero de forma más viva y apasionada, al mismo tiempo que lo completa con otros aspectos, olvidados a menudo por la teología y la catequesis.

¿Cómo es el Dios del AT? Muchos cristianos siguen pensando en el Dios severo, más inclinado al castigo que al perdón, que atemoriza al hombre y no tolera el menor pecado. En oposición a él, conciben el Dios del Nuevo Testamento como el ser bondadoso y amable, Padre de Jesucristo, que nos entrega a su Hijo para salvarnos. Sin saberlo, aceptan la doctrina herética, condenada hace siglos por la Iglesia, que opone el Dios del Antiguo y el del Nuevo Testamento como si fuesen dos seres distintos. Nada más lejos de la realidad.

Es cierto que Dios aparece en el AT, igual que en otras religiones, como con dos caras que se complementan. Es lo que Rudolph Otto llamó «lo fascinante» y «lo tremendo». Por una parte, la divinidad atrae y subyuga; por otra, atemoriza y sobrecoge. El aspecto «terrible» de Yahvé es tan palpable que incluso se ha hablado y escrito de «rasgos demoníacos» en él. Pero olvidamos el otro aspecto, más importante sin duda, que prepara la presentación de Dios como Padre, propuesta por Jesús.

1.1. La definición de Dios en el Antiguo Testamento

En el AT se puede decir que existe una «definición» o, mejor, «autodefinición» de Dios. La encontramos en Ex 34,6-7. Poco antes, Moisés le ha pedido ver su gloria, a lo que el Señor responde: «Yo haré pasar ante ti toda mi riqueza, y pronunciaré ante ti el nombre de Yahvé» (Ex 33,19). Ya que el nombre y la persona se identifican, «pronunciar el nombre de Yahvé» equivale a darse a conocer por completo. Es lo que ocurre poco más tarde:

«El Señor pasó ante Moisés proclamando: Yahvé, Yahvé, el Dios compasivo y clemente, paciente y misericordioso y fiel, que conserva la misericordia hasta la milésima generación, que perdona culpas, delitos y pecados, aunque no deja impune y castiga la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos» (Ex 34,6-7).

Así es como Dios se autodefine. Con cinco adjetivos que subrayan su compasión, clemencia, paciencia, misericordia, fidelidad. Nada de esto tiene que ver con el Dios del terror y del castigo. Y lo que sigue tira por tierra ese falso concepto de justicia divina que «premia a los buenos y castiga a los malos», como si en la balanza divina castigo y perdón estuviesen perfectamente equilibrados. Es cierto que Dios no tolera el mal. Pero su capacidad de perdonar es infinitamente superior a la de castigar. Así lo expresa la imagen de las generaciones. Mientras la misericordia se extiende a mil, el castigo sólo abarca a cuatro (padres, hijos, nietos, bisnietos). No hay que interpretar esto en sentido literal, como si Dios castigase arbitrariamente a los hijos por el pecado de los padres. Lo que subraya el texto es el contraste entre mil y cuatro, entre la inmensa capacidad de amar y la escasa capacidad de castigar. Esta idea la recogen otros pasajes del AT:

«Tú, Señor, Dios compasivo y piadoso,
paciente, misericordioso y fiel» (Sal 86,15).

«El Señor es compasivo y clemente,
paciente y misericordioso;
no está siempre acusando ni guarda rencor perpetuo.
No nos trata como merecen nuestros pecados
ni nos paga según nuestras culpas;
como se levanta el cielo sobre la tierra,
se levanta su bondad sobre sus fieles;
como dista el oriente del ocaso,
así aleja de nosotros nuestros delitos;
como un padre siente cariño por sus hijos,
siente el Señor cariño por sus fieles» (Sal 103,8-14).

«El Señor es clemente y compasivo,
paciente y misericordioso;
el Señor es bueno con todos,
es cariñoso con todas sus criaturas» (Sal 145,8-9).

1.2. El Dios que ama y perdona

El profeta Oseas es quien mejor ha expresado la lucha interna que se entabla dentro de Dios cuando se ve forzado a castigar. En el capítulo 11 nos presenta las relaciones entre Dios y el pueblo como las de un padre con su hijo. Dios, como padre, «ama», «llama», «enseña a andar», «cura», «atrae», «se inclina para dar de comer». Israel, el hijo, «se aleja», «no comprende a su padre», «no pone en él su confianza». Es el prototipo del hijo rebelde que, según la ley,

debe morir (Dt 21,18- 21). Sin embargo, Dios lucha consigo mismo, y la misericordia vence a la cólera. Lo que el Señor dice a través de Oseas es todo lo contrario de lo que muchas veces se enseña desde los púlpitos:

«¿Cómo podré dejarte, Efraín,
castigarte a ti, Israel?
Me da un vuelco el corazón,
se me revuelven todas las entrañas.
No cederé al ardor de mi cólera,
no destruiré a Efraín,
que soy Dios y no hombre,
el Santo en medio de ti y no enemigo devastador»
(Os 11,8-9).

A menudo, para amenazar con el castigo divino, se argumenta que Dios, por ser santo, no puede tolerar el pecado. Si fuese hombre, perdonaría. Pero, al ser Dios, debe sobreponerse a falsos sentimentalismos y ejecutar con claridad la sentencia. A través del profeta Oseas, Dios argumenta de modo contrario. Si fuese hombre, se dejaría llevar por la cólera, actuaría como «enemigo devastador». Precisamente porque es Dios y santo, se le revuelven las entrañas y decide perdonar. Esta imagen paterna de Dios pasará a través de Jeremías (31,20) y llegará al Nuevo Testamento, donde encuentra su expresión más perfecta en la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32).

Naturalmente, esta idea del amor y la misericordia hubo que compaginarla en ciertos momentos con la experiencia del sufrimiento y la derrota del pueblo. Sobre todo el año 586 a.C., cuando perdió la libertad política, la tierra, la ciudad santa de Jerusalén, el templo, la monarquía, y fue deportado a Babilonia. Cayeron por tierra todos los pilares que fundamentaban la fe de Israel. ¿Dónde quedan la compasión y la paciencia de Dios? Estas preguntas provocaron un enorme esfuerzo de reflexión, contenido en numerosas páginas de la Biblia. Es imposible sintetizarlo en pocas líneas, pero deseo reseñar el punto de vista de uno de los autores más importantes del siglo VI a.C., el profeta anónimo que conocemos como Segundo Isaías. Dice Dios al pueblo, hablándole como un hombre a su esposa:

«Por un instante te abandoné,
pero con gran cariño te reuniré.
En un arrebato de ira te escondí un instante mi rostro,
pero con misericordia eterna te quiero,
dice el Señor, tu redentor» (Is 54,7-8).

Con palabras distintas, encontramos la misma idea de Ex 34. El contraste entre las mil generaciones que reciben misericordia y las cuatro que sufren el castigo se aplica a la experiencia del pueblo. Es cierto que ha sufrido mucho, pero esto no significa que Dios haya cambiado de actitud con él. Se ha tratado de «un arrebato de ira», que dura *un instante,* pero se impone la misericordia *eterna.*

Si existe algo evidente en la historia de Israel, reflejado con fe profunda a lo largo de innumerables páginas, es la certeza de que Dios ama a su pueblo. Los sufrimientos serán interpretados como un modo de purificarlo y mejorarlo, o como castigo pasajero por sus muchos pecados, sin que esto ponga en quiebra la fe en el amor de Dios.

1.3. El amor a los paganos

Más aún, hubo autores que dieron el salto definitivo, afirmando que todos los pueblos, incluso los más enemigos de Israel, recibían la misericordia divina. Este es el mensaje del librito de Jonás. El protagonista recibe la misión de ir a Nínive a denunciar sus pecados. En la elección de esta ciudad se halla la clave para entender la obra. Nínive, capital del imperio asirio en la época de su mayor esplendor, había quedado en la conciencia de Israel como símbolo del imperialismo, de la crueldad más agresiva contra el pueblo de Dios. No representaba al mundo pagano en cuanto tal, sino a los opresores de todos los tiempos. A ellos debe dirigirse Jonás. En un primer momento se niega a esta misión y huye en dirección contraria, hacia Tarsis. Pensamos que lo hace por miedo. El motivo es más profundo, como él mismo indica al final de la obra:

> «Ah, Señor, ya me lo decía yo cuando estaba en mi tierra. Por algo me adelanté a huir a Tarsis; porque sé que eres un Dios compasivo y clemente, paciente y misericordioso, que te arrepientes de las amenazas» (4,2).

Jonás sabe de antemano que Nínive no será destruida. Porque Diòs es compasivo y clemente no sólo con Israel, sino con todos los pueblos, por poco que lo merezcan. En estas condiciones, piensa Jonás, no merece la pena marchar a Nínive, poner en riesgo la propia vida para anunciar un castigo que no se cumplirá.

Decir que el Dios del AT es el Dios del temor y del castigo demuestra un profundo desconocimiento de estos libros. Muchos de aquellos autores tenían conciencia más clara y fuerte del amor de Dios que millones de cristianos actuales, deformados por una mala educación religiosa.

1.4. Otros aspectos de Dios en el Antiguo Testamento

Esta idea capital del amor de Dios podemos completarla con otros aspectos interesantes. Por ejemplo, el AT nos enseña que Dios no tiene prisa, traza sus planes y los lleva a cabo lentamente. También enseña que «Dios escribe derecho con

renglones torcidos»; dicho con palabras bíblicas: «mis caminos no son vuestros caminos» (Is 55,8). Pero prefiero detenerme en otros dos rasgos de Dios que se deducen de la lectura del AT.

El primero se refiere a que *acepta a las personas más distintas y las convierte en portadoras de su mensaje.* Nosotros acostumbramos a ser intolerantes (aunque presumamos de demócratas), y cuando aceptamos otros puntos de vista nos limitamos a eso, a «aceptar». Pero a nadie se le ocurre elegir como representantes de las propias ideas a las personas más dispares en convicciones religiosas, sociales, políticas y humanas. Dios no se parece a nosotros. Su palabra la transmiten personas ingenuas y escépticas, bondadosas y agresivas, «prudentes como serpientes» y «sencillas como palomas». Pocos obispos o superiores religiosos aceptarían como educador al hipercrítico autor del Eclesiastés: hombre escéptico, que no cree en nada ni en nadie y resume sus convicciones en dos sencillos principios: «vanidad de vanidades, todo vanidad», y «el único bien del hombre es comer, beber y disfrutar del producto de su trabajo» (2,24; la idea se repite como un «leit-motiv» a lo largo de todo el libro). Difícilmente habría obtenido el «nihil obstat» para enseñar una doctrina tan poco segura. Sin embargo, ahí lo tenemos, con sus pocas páginas, formando parte de la «palabra de Dios».

Y también forma parte de ella el libro de la Sabiduría, que parece entablar polémica con el Eclesiastés cuando hace decir a los malvados:

> «Nuestra vida es el paso de una sombra,
> y nuestro fin, irreversible.
> ¡Venga! A disfrutar de los bienes presentes,
> a gozar de las cosas con ansia juvenil;
> a llenarnos del mejor vino y de perfumes,
> que no se nos escape la flor primaveral» (Sab 2,5-6).

Este enfrentamiento de puntos de vista no es aislado. Poco después de la vuelta del destierro, encontramos posturas antagónicas ante la reconstrucción del templo. Mientras el profeta Ageo la considera condición indispensable para recibir la bendición de Dios, otros grupos proféticos piensan que no sólo es innecesaria, sino absurda:

> «Así dice el Señor:
> El cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies.
> ¿Qué templo podréis construirme,
> o qué lugar para mi descanso?» (Is 66,1).

Los ejemplos podrían multiplicarse. Y las consecuencias son desconcertantes. O Dios es un «pasota», a quien todo le da lo mismo, o nosotros somos demasiado intransigentes, y hemos convertido la «verdad» intelectual en falso criterio absoluto. Leyendo el AT se tiene la impresión de que a Dios le importa poco la mayoría de las cosas que piensan los hom-

bres. Si sus palabras quedaron consignadas en la Biblia no es porque tengan mayor o menor dosis de verdad, sino porque eran hombres, y Dios los quería y aceptaba como hijos. Esta conclusión, que algunos considerarán herética, es la que se impone estudiando dichos libros.

Este tema está muy relacionado con otro rasgo de Dios que se deduce de la lectura del AT y que no figura en los catecismos ni en los tratados teológicos: *Dios tolera que lo manipulen, al menos provisionalmente.* Todos hemos conocido «caudillos por la gracia de Dios»; los americanos escriben en el dólar: «confiamos en Dios»; y bajo el lema «Dios con nosotros», los ejércitos alemanes bañaron Europa de sangre. Esta manipulación de Dios, habitual entre nosotros, ocurre también en el AT. Y fue llevada a cabo de forma tan inteligente que muchas generaciones han considerado «palabra de Dios» lo que sólo era «manipulación de Dios».

Los ejemplos, sobre todo a nivel político, son continuos. Pero elegiré uno de tipo religioso y económico. En el capítulo 44 de Ezequiel se establecen las diferencias entre los sacerdotes descendientes de Sadoc y los otros sacerdotes levitas, después del destierro de Babilonia. A partir del verso 10, cuando comienza a tratarse el tema, parece que es una diferencia de funciones y de dignidad: mientras los *levitas* deberán limitarse al oficio de porteros y sacristanes (v.11) y «no se acercarán a mí (Dios) para oficiar como sacerdotes ni podrán acercarse a mis cosas sacrosantas» (v.13), los *sadoquitas* «entrarán en mi santuario y se acercarán a mi mesa como ministros míos y se encargarán de mi servicio» (v.16).

Sin embargo, no es sólo cuestión de funciones y de dignidad, sino que tiene repercusiones económicas. Porque los sadoquitas, que ofician como sacerdotes, serán los más beneficiados.

> «Comerán la ofrenda y las víctimas de los sacrificios expiatorios y penitenciales. También les pertenece todo lo dedicado al Señor; lo mejor de las primicias y de todos vuestros tributos será para ellos. La primicia de vuestra molienda se la daréis al sacerdote para que la bendición descienda sobre tu casa» (v.29-30).

Lo que establece el capítulo es una distinción de clases dentro de las familias sacerdotales, garantizando el privilegio de una de ellas, la sadoquita. Esto se justifica por motivos religiosos (los levitas se alejaron de Dios, los sadoquitas se mantuvieron fieles) y se pone en boca del Señor, como decisión suya.

Fenómenos de este tipo son frecuentes. Basta leer el AT con espíritu crítico, conociendo el trasfondo histórico de lo que cuenta. Numerosos personajes, desde reyes y políticos hasta sacerdotes y profetas, intentan llevar a Dios al agua de su molino. Y él lo permite. Poco a poco irá dejando claro su

punto de vista. En caso de conflicto de posturas dentro del AT, Jesús, con su palabra y sus obras, nos sirve de criterio para saber cuál es la conducta verdadera. Pero la experiencia demuestra que, con el evangelio en la mano, se defienden opciones contrarias y todos nos dejamos arrastrar por el deseo de manipular a Dios.

En pocas páginas es imposible condensar todo lo que aporta el AT al conocimiento de Dios. Al menos, dejo esbozado el principal motivo por el que estos libros son válidos para los cristianos.

2. El ejemplo de unos hombres

Como segundo gran valor indicaría que el AT nos enseña a vivir la fe con el ejemplo de personas concretas. Los hombres necesitamos modelos con los que identificarnos: artistas de cine, campeones olímpicos, héroes militares, grandes empresarios o eminentes políticos han cumplido esta función. La Iglesia, consciente de este hecho, fomentó durante siglos la lectura de las vidas de santos. Estas biografías han quedado desprestigiadas en gran parte porque, a veces, sus autores deformaban la verdad, convirtiendo al protagonista en un ser perfecto, angelical, e insoportable. Por otra parte, muchos cristianos no se sienten con vocación de santos. Se contentan con ser bondadosos, amables, serviciales, cayendo y levantándose continuamente. Para ellos, la lectura del AT puede resultar un gran descubrimiento. Encontrarán hombres de carne y hueso, con virtudes y fallos, momentos de ilusión y de desánimo.

Quien en momentos de gran dificultad o crisis profunda sea incapaz de adoptar una actitud cristiana ante el sufrimiento, podrá actuar como Job, que se rebela y lucha, interroga y blasfema en busca de respuesta. El que nota que su fe pierde cada vez más contenido y se limita a dos o tres ideas (a veces ni siquiera las esenciales), podrá consolarse recordando la experiencia del Eclesiastés. Quien atraviesa una crisis de vocación, podrá aprender mucho del itinerario espiritual de Jeremías y sacar fuerzas para seguir su camino.

Todo esto justifica un hecho curioso. Cuando el autor de la carta a los Hebreos intenta presentar a los cristianos quiénes pueden servirles de modelo para su fe, elige precisamente a personajes del AT. Aunque no conocieron a Jesús, su ejemplo de obediencia a Dios, desprendimiento, valentía, constancia en el dolor, siguen siendo válidos para nosotros. No debemos considerarlos hombres lejanos y extraños, sino «una nube de testigos de la fe» (Heb 12,11).

Este tema quedará más desarrollado cuando hablemos de los autores sapienciales (Job y Eclesiastés).

3. La dimensión socio-política

En tercer lugar, el AT ayuda a descubrir la dimensión socio-política de la fe. El Nuevo Testamento también contie-

ne un mensaje muy claro en este sentido. Baste recordar el canto de María, el Magnificat, con su demagógica alegría porque el Señor «ha derribado del trono a los poderosos y ha exaltado a los humildes; a los pobres los sacia de bienes y a los ricos los despide de vacío» (Lc 1,52-53). O la condena del poder por parte de Jesús, igual que su crítica radical a los ricos egoístas, insensibles ante las necesidades ajenas. Y la denuncia tan enérgica de los ricos en la carta de Santiago.

Por desgracia, estos textos los hemos espiritualizado. Las personas más conservadoras política y socialmente rezan a gusto el Magnificat y escuchan sin temblar la parábola del rico y Lázaro. Para superar esta postura tan errónea, en la que están en juego el hambre y la sed, el trabajo y la esperanza de millones de hijos de Dios y hermanos nuestros, el AT cumple una función esencial, despertando nuestra conciencia.

El libro de L. Kochan, *Rusia en revolución,* cuenta un caso muy interesante. Durante la segunda Duma, un campesino de Kiev, Sajno, tuvo un discurso a propósito del injusto reparto de la tierra.

> «Los sacerdotes, cuando hablan en la iglesia a los campesinos pobres, dicen: 'No corráis tras los ricos, no pidáis tierras para vosotros, recordad lo que dice la Escritura: Cristianos verdaderos, buscad primero el reino de los cielos, lo demás se os dará por añadidura'. Pero, ¿por qué el terrateniente puede poseer un montón de tierra, mientras al campesino no le queda más que el reino de los cielos? También dice el libro del Levítico que la tierra pertenece al Señor y todos tenemos derecho a ella» (p. 231s).

Este episodio refleja un hecho curioso: el uso alienante del Nuevo Testamento y el liberador del Antiguo. La diferencia no radica en estos libros, sino en la persona que los lee. Porque Sajno lleva razón. No se puede usar el NT para predicar el hambre y la miseria. Jesús no lo hizo. Y está en contra de la voluntad de Dios.

Parte del mensaje social del AT lo expondremos al hablar del Exodo y de los profetas. Ya veremos que la lectura de estos libros obliga a cambiar de mentalidad y nos hace enfocar las cosas de forma muy distinta. Ningún conocedor de los profetas se extrañará de estas palabras de Atahualpa Yupanki, que a muchos escandalizan:

> «Hay una cosa en el mundo
> más importante que Dios.
> Y es que un hombre escupa sangre
> pa que otro viva mejor.»

4. La actividad, el mensaje y la persona de Jesús

Los tres puntos anteriores se refieren a valores intrínsecos del AT, que puede detectar cualquier persona. Los cristianos descubrimos otro valor fundamental: nos ayuda a conocer la actividad, el mensaje y la persona de Jesús. Es una tarea apa-

sionante, casi detectivesca, ir captando las múltiples relaciones entre ambos Testamentos. Con ello se esclarecen numerosos puntos, que corren el peligro de ser malinterpretados. Indicaré tres ejemplos concretos.

4.1. La actividad de Jesús

Cuando entra en Jerusalén, poco antes de la pasión, cuenta Mateo: «Jesús entró en el templo y se puso a echar a todos los que vendían y compraban allí (...). En el templo se le acercaron cojos y ciegos, y él los curó» (Mt 21,12-14). He repetido varias veces la experiencia de preguntar a la gente si encuentra algo raro en este texto. La mayor parte se extraña de la energía con que actúa Jesús. En algún caso me indicaron que esas curaciones son el cumplimiento de lo profetizado en Is 35,5: «Se despegarán los ojos del ciego, los oídos del sordo se abrirán, saltará como un ciervo el cojo, la lengua del mudo cantará». Sin embargo, este texto habla de ciegos, sordos, cojos y mudos, mientras Mateo sólo hace referencia a cojos y ciegos. Esto demuestra que el paralelismo no es exacto. Para entender el texto del evangelio, hay que acudir a otro relato bíblico, el del asedio de Jerusalén por David, cuando decidió conquistar la ciudad para convertirla en su capital. Cuenta el segundo libro de Samuel:

> «El rey (David) y sus hombres marcharon sobre Jerusalén, contra los jebuseos que habitaban el país.
>
> Los jebuseos dijeron a David:
>
> – No entrarás aquí. Te rechazarán los cojos y ciegos.
>
> Pero David conquistó el alcázar de Sión (...). David había dicho aquel día:
>
> – Al que mate a un jebuseo y se cuele por el túnel... A esos cojos y ciegos los detesta David.
>
> Por eso está mandado: Ni cojo ni ciego entre en el templo» (2 Sm 5,6-8).

Los jebuseos expresan su ilimitada confianza en las defensas de Jerusalén. Construida en alto, rodeada de murallas, los hombres más inútiles para la guerra («cojos y ciegos») bastan para salvarla del ataque enemigo. No ocurrió así, y en recuerdo de esa frase prohibirán más tarde la entrada de estas personas en el templo.

Volviendo al texto evangélico, éste nos sitúa ante dos hechos: uno, admitido por la institución religiosa, que es la presencia de mercaderes y cambistas; otro, rechazado por la misma institución, la presencia de cojos y ciegos. Jesús invierte las cosas: rechaza lo admitido, admite lo rechazado. Por consiguiente, el pasaje no quiere transmitir un simple testimonio de la bondad y el poder de Jesús, o de sus pretensiones mesiánicas. Es un texto «revolucionario», de subversión de valores. Sin la ayuda del AT, no habríamos captado este matiz.

4.2. El mensaje

Algo parecido ocurre con la parábola del grano de mostaza:

> «Se parece el reinado de Dios al grano de mostaza que un hombre sembró en su campo; siendo la más pequeña de las semillas, cuando crece sale por encima de las hortalizas y se hace un árbol, hasta el punto de que vienen los pájaros a anidar en sus ramas» (Mt 13,31-32).

Es fácil captar la idea primaria: no hay que desanimarse por los modestos comienzos del reino de Dios y el pequeño número de seguidores. A la larga, será importante. Pero esta parábola tiene también un matiz polémico, teñido de ironía, que sólo se capta conociendo un texto de Ezequiel. Este profeta, que ha debido anunciar la catástrofe de su pueblo, indica que ésta no es la palabra definitiva de Dios. Al final vendrá la victoria. Y la proclama en estos términos:

> «Cogeré una guía de cogollo del cedro alto y encumbrado;
> del vástago cimero arrancaré un esqueje
> y lo plantaré en un monte elevado y señero,
> lo plantaré en el monte encumbrado de Israel.
> Echará ramas, se pondrá frondoso
> y llegará a ser un cedro magnífico;
> anidarán en él todos los pájaros,
> a la sombra de su ramaje anidarán todas las aves.»
> (Ez 17,22-23).

La relación entre ambos pasajes es evidente por la metáfora vegetal (mostaza, cedro), y por el resultado de las aves acogiéndose a su sombra. Pero Jesús ha modificado intencionadamente el texto profético. Por eso no compara el reinado de



Cedro del Líbano.
Ezequiel usó la imagen del cedro para simbolizar el futuro glorioso de Israel. Jesús se contenta con un modesto arbusto, la mostaza, para simbolizar el futuro del reinado de Dios. Sólo conociendo el texto de Ezequiel, se valora rectamente la parábola de Jesús.

Dios con un cedro, prototipo del árbol majestuoso y elegante (recuérdense los famosos cedros del Líbano, tan alabados por la Biblia). Como punto de comparación elige un arbusto de modestas dimensiones y menos apariencia. Con ello da un toque de atención a los cristianos: no os desaniméis, vuestra empresa tiene sentido, pero no echéis las campanas al vuelo ni esperéis cosas espectaculares.

4.3. La persona de Jesús

El evangelio de Mateo, que se dirige a cristianos de origen judío, para dejar clara la importancia de Jesús quiere presentarlo como un segundo Moisés, pero muy superior a él. Este aspecto, esencial en el primer evangelio, sólo lo captamos recordando algunos episodios del AT.

Comenzaremos por el conocido episodio de la matanza de los niños inocentes (Mt 2,16-18). Para la mayoría de los cristianos, este pasaje sólo refleja la loca crueldad de Herodes. Pero esto no es lo principal del texto. Sin duda, Herodes era sanguinario. El historiador judío Flavio Josefo cuenta numerosos detalles de su crueldad y de su miedo obsesivo a perder el trono. Sin embargo, no es probable que tuviese lugar una matanza de este tipo. La habrían recordado otras fuentes históricas, sobre todo teniendo en cuenta que se sitúa en un lugar tan significativo como Belén, patria del rey David, a pocos kilómetros de Jerusalén. Casi sin duda, se trata de una ficción de Mateo. No por capricho, sino por ese deseo de presentar a Jesús como nuevo Moisés. Ya desde el comienzo indica la semejanza entre ambos personajes. Moisés, en Egipto, es el único niño que escapa a la absurda persecución de un rey (el faraón). Jesús es el único niño que escapa a la matanza decretada por otro rey (Herodes). Con ello, el lector del evangelio tiene desde el comienzo una clave de lectura: Jesús llevará a cabo una labor semejante a la de Moisés. Esta es la afirmación capital del pasaje, aunque admitiésemos la historicidad de la matanza de los inocentes.

Otro momento significativo se encuentra al comienzo del famoso Sermón del Monte. Según Mateo, Jesús pronuncia este discurso programático en una montaña. Igual que Moisés subió al Sinaí para conocer la voluntad de Dios y transmitirla al pueblo, Jesús «subió a la montaña». Pero Mateo añade unos detalles muy significativos: «Se le acercaron sus discípulos, y él tomó la palabra y se puso a enseñarles así».

Para comprender la novedad que esto supone, hay que recordar lo que dice Dios a Moisés en el Sinaí:

> «Traza un límite alrededor (del monte) y avisa al pueblo que se guarde de subir al monte o acercarse a la falda; el que se acerque es reo de muerte. (...). Al tercer día por la mañana hubo truenos y relámpagos y una nube espesa en el monte, y el pueblo se echó a temblar en el campamento (...). El monte Sinaí era

todo una humareda, porque el Señor bajó a él con fuego; se alzaba el humo como de un horno, y toda la montaña temblaba (...). El Señor bajó a la cumbre del monte Sinaí, y llamó a Moisés a la cumbre. Cuando éste subió, el Señor le dijo...» (Ex 19,12-21).

Mateo subraya el contraste entre las dos escenas. No estamos en un mundo de miedo, fuego y relámpagos, que provoca la muerte del que se acerca. Los discípulos de Jesús suben a donde él está, sin que siquiera los inviten. Por otra parte, Jesús no precisa esperar a que Dios le hable. El mismo toma la palabra y comienza a enseñar, con esa autoridad suprema que le reconocerá al final la multitud (Mt 7,28-29).

Finalmente, este contraste entre Jesús y Moisés ayuda a comprender la dura polémica de un pasaje del evangelio de Juan, que puede pasar desapercibida. Dice en el Prólogo:

> «Porque la ley se dio por medio de Moisés, el amor y la lealtad se hicieron realidad en Jesús el Mesías. A Dios nadie lo ha visto jamás; es el Hijo único, que es Dios y está al lado del Padre, quien nos lo ha explicado» (Jn 1,17-18).

Juan contrapone la ley al «amor y la lealtad». Estos dos términos (en hebreo *'emet weḥesed)* designan en el AT la esencia íntima de Dios. Moisés sólo puede transmitir algo externo, una revelación que Dios le concede. Jesús encarna lo más íntimo de Dios. Y añade el evangelista que «a Dios nadie lo ha visto jamás». Se trata de una clara referencia al episodio del Sinaí, cuando Moisés le pide a Dios ver su rostro, y éste se lo niega: «Mi rostro no lo puedes ver, porque nadie puede verlo y quedar con vida» (Ex 33,20). Jesús, en cambio, Hijo único que está al lado del Padre, puede explicarnos perfectamente quién es Dios.

5. Advertencia final

He intentado presentar esquemáticamente los valores que detecto en el AT y que justifican su lectura. ¿Significa que todos los libros poseen el mismo interés? Evidente que no. Al decirlo, no manifiesto mi opinión personal; recojo la experiencia de los autores del Nuevo Testamento. Charles Dodd, en su espléndido librito *According to the Scriptures* («Según las Escrituras»), estudió cuál era «la Biblia de los primeros cristianos», es decir, los libros que ellos usaron con más frecuencia, buscando respuesta a sus problemas. Fueron los salmos y los escritos proféticos, porque en ellos encontraban los principales argumentos para demostrar que Jesús era el Mesías. Nosotros, que no nos movemos en esa polémica, podemos ampliar nuestro punto de vista, buscando en el AT otros valores, aunque no estén relacionados directamente con la persona y la obra de Jesús. Es lo que he sugerido en los tres primeros puntos de este capítulo.

En la lectura del AT influyen los mismos criterios subjetivos que ante cualquier literatura. Quienes odien o despre-

cien la poesía (y existe esta clase de personas), difícilmente se entusiasmarán con los libros proféticos, en gran parte poéticos; quizá les interesen más los narrativos, aunque exigen un esfuerzo mayor para captar su mensaje religioso. Las secciones legales (parte del Exodo, Levítico, bloque central del Deuteronomio) atraerán a quienes captan el problema humano que subyace a esas leyes; la mayoría, sin embargo, las considerará pesadas y de escaso interés. El mundo sapiencial (Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría) es de los más desconocidos, pero apasionante.

En cualquier hipótesis, no se puede recomendar la lectura del AT como quien recomienda una novela de García Márquez o una antología poética de Machado. Hace falta una guía, algo o alguien que ayude a comprender el sentido de la Escritura. Es lo que intentaremos en los temas siguientes.

3

Seis cuestiones elementales

Hasta ahora hemos hablado del Antiguo Testamento suponiendo las nociones que posee una persona medianamente culta, que es bastante poco. Antes de entrar en más profundidades, respondo de forma muy sencilla a seis preguntas básicas, que quizá se le hayan venido a la cabeza. Son temas muy distintos. Ante este capítulo caben tres posturas: leerlo ahora, leerlo al final, y no leerlo. Le aconsejo que lea al menos los dos primeros apartados.

1. ¿Qué es el Antiguo Testamento?

Desde un punto de vista bíblico, la palabra «Testamento» puede tener dos sentidos, uno teológico y otro literario. Teológicamente, significa *la alianza que Dios establece con el pueblo de Israel* (Antiguo Testamento) y, más tarde, con la Iglesia (Nuevo Testamento). Literariamente, significa *el conjunto de libros que recogen esa experiencia humana y religiosa.*

Aquí nos interesa la segunda perspectiva, literaria. Desde este punto de vista podemos decir que el Antiguo Testamento, tal como lo aceptamos los católicos, es un conjunto de 47 escritos de carácter diverso (narrativo, histórico, espiritual, poético, pedagógico), procedentes de épocas distintas, redactados a lo largo de diez siglos. Sin embargo, esta sencilla descripción puede sugerir una idea equivocada. Como si el Antiguo Testamento fuese una antología de la literatura de Israel o contuviese todos los libros escritos por este pueblo en la antigüedad.

1.1. El AT no es una antología de la literatura israelita

Partamos de un ejemplo. Una antología de la literatura española comprendería obras muy diversas: romances medievales, fragmentos del Quijote, poesías de Lope de Vega, Góngora o Machado, etc. Pero se caracterizaría siempre por dos rasgos:

– Se limitaría a recoger obras netamente literarias, en su

triple vertiente de épica, lírica y dramática; esa antología no contendría artículos del Código de Derecho Penal, ni los límites de la provincia de Huesca.

– No ofrecería casi nunca la obra completa (a no ser un caso breve, como un soneto), sino simples fragmentos, que animen al lector a conocer la obra original.

En el AT no ocurre así. Aunque las obras estrictamente literarias son numerosas, también se da cabida en él a muchas páginas de contenido legal, listas genealógicas, límites de tribus, escritos de carácter instructivo y pedagógico. Por otra parte, el AT no ofrece esos escritos en versión resumida; pretende transmitirlos en su integridad, ampliando incluso a lo largo de siglos la obra original de ciertos autores.

1.2. El AT no contiene toda la producción literaria de Israel

Tampoco podemos afirmar que el AT contiene toda la producción literaria, legal, histórica, educativa, del antiguo Israel. A lo largo de sus páginas encontramos citadas diversas obras (el *Libro del Justo*, el *Libro de las guerras de Yahvé*, los *Anales de los reyes de Israel*) que se perdieron con el paso del tiempo y no han llegado hasta nosotros. Y otras muchas obras judías de los últimos siglos antes de Cristo no fueron admitidas por judíos ni cristianos como «inspiradas», quedando fuera del AT. (Ediciones Cristiandad ha publicado cinco volúmenes de estos escritos apócrifos).

1.3. El AT es una selección desde la fe y para la fe

De lo anterior se impone que, al recoger esos escritos, los judíos actuaron con un criterio selectivo. Y ese criterio no fue simplemente literario o cultural, sino teológico. Movidos por un espíritu de fe, recogieron del pasado todas aquellas obras que exponían su identidad como pueblo que se siente elegido por Dios y llamado a cumplir una misión religiosa en el mundo. Al mismo tiempo, pretendieron que esas páginas del pasado animasen a ser fieles a Dios en el presente y alentasen la esperanza en el futuro.

Pero esa identidad religiosa no es abstracta. Se ha encarnado en seres concretos. Personas que dieron sus primeros pasos por valles o colinas, en medio de viñas y olivares o al borde del desierto. Personas que descubrieron el odio y el amor, el miedo a la sequía y a los ejércitos enemigos, la amenaza de la muerte. Que cantaron, bailaron, sufrieron. Y en estas situaciones concretas, en un espacio conocido, en un tiempo perfectamente delimitable, fueron descubriendo, como individuos y como pueblo, la llamada de Dios.

Quienes seleccionaron los escritos antiguos recogieron to-

do lo que consideraban esencial para describir la identidad del pueblo de Israel. Esenciales eran las tradiciones sobre Abrahán, la revelación del Sinaí, las ilusiones de la monarquía naciente, la trágica experiencia del destierro, las palabras de los profetas, las profundas reflexiones de los sabios. Pero también eran esenciales las listas de antepasados, los límites geográficos de cada tribu, las leyendas sobre héroes famosos, el proverbio genialmente formulado, el canto de amor o de guerra. Todo ello refleja la vida real, y en esta serie de composiciones tan diversas descubría Israel su identidad de pueblo elegido por Dios.

2. ¿Cómo se llevó a cabo la selección?

Hemos dicho que algunas obras literarias de Israel se perdieron a lo largo del tiempo y otras muchas quedaron excluidas de la selección final. ¿Quiénes fueron los responsables y qué criterio aplicaron para llevar a cabo su tarea? Hay que distinguir entre judíos y cristianos.

2.1. Los judíos

Algunos autores antiguos decían que la selección la había llevado a cabo Esdras, en el siglo V a.C. Otros decían que la selección la llevaron a cabo «los hombres de la Gran Sinagoga», una corporación impulsada por Esdras y que trabajó después de él, en el siglo IV a.C. Ambas teorías son insostenibles, porque algunos libros bíblicos todavía no estaban escritos para entonces. Pero sí es muy probable que en tiempos de Esdras la Torá o Pentateuco adquiriese ese puesto privilegiado de que goza entre los judíos. Curiosamente, el Pentateuco son los únicos libros del AT que admiten también los samaritanos. Y esto ha llevado a una teoría muy probable. Durante el siglo V a.C., cuando judíos y samaritanos estaban dominados por los persas, Esdras, con el apoyo de la autoridad imperial, habría impuesto ese conjunto de escritos como libros sagrados. En ellos se recogían las tradiciones más antiguas, desde los orígenes hasta Moisés, y se daban numerosas normas civiles y religiosas de conducta. El Pentateuco era una forma excelente de que el pueblo recuperase en parte su identidad perdida y tuviese una ley común. Pero poner de acuerdo a judíos y samaritanos era tarea casi imposible, después de seis siglos de discordias. Sólo la intervención de los persas explica que todos ellos aceptasen estos libros como patrimonio común.

Una vez aceptado el Pentateuco, se pensó que otros escritos también eran importantes para esa identidad religiosa y nacional de la que antes hablábamos. Así se añadieron los libros proféticos y otra serie de obras de carácter muy distinto.

Está muy difundida la teoría de que este proceso de selección terminó en el llamado «Sínodo de Yamnia». Se dice que, después de la caída de Jerusalén en manos de los romanos (año 70 de nuestra era), Johanan ben Zakkai fundó en Yam-

nia una escuela rabínica que estableció entre los años 90 y ... el «canon palestino». Pero esta tesis del sínodo de Yam... también ha sido muy criticada.

Lo más seguro es admitir que durante el siglo I de nuestra era se aceptaba popularmente una lista de 22 o 24 libros que se tenían por sagrados, pero el canon hebreo no se fijó rígidamente hasta finales del siglo II o comienzos del III. Los responsables últimos parece que fueron los fariseos.

No sabemos con exactitud qué criterios siguieron los judíos para decidir si una obra «manchaba las manos», es decir, si estaba inspirada. Entre ellos mismos existían discusiones y puntos de vista distintos. Por ejemplo, parece que ciertos grupos, que terminaron imponiendo su mentalidad, no aceptaban como lengua sagrada el griego. Por consiguiente, los libros escritos en esa lengua no fueron admitidos en el canon (Sabiduría, ciertas secciones de Ester y Daniel, etc.). También parece que influyeron motivos políticos. Los fariseos, responsables últimos de la selección, eran enemigos de los macabeos; lógicamente, no admitieron como inspirados los dos libros que trataban de estos personajes.

Pero no siempre era fácil decidir la inspiración de un libro. Las discusiones se prolongaron a veces durante siglos. Los judíos no aceptan los libros siguientes: Eclesiástico, Sabiduría, Baruc, Judit, Tobías, 1 y 2 Macabeos, secciones griegas de Ester y de Daniel.

2.2. Las Iglesias cristianas

Teniendo en cuenta las discusiones existentes entre los judíos, no es extraño que se diesen también entre los cristianos. Algunos sólo aceptaban los libros admitidos por los judíos (canon «reducido»). Otros añadían ciertos libros que consideraban importantes para la piedad y la teología y que, por entrar en el canon en un segundo momento, reciben a veces el nombre de «deuterocanónicos». Por ejemplo, el segundo libro de los Macabeos, con su exaltación del martirio y su fe en la resurrección, servía de aliento a los primeros cristianos perseguidos. O el libro de la Sabiduría, que parece anunciar la injusta muerte y la victoria definitiva de Jesús. Sin que podamos dar muchos detalles, surgió poco a poco el canon «amplio», con todos los libros actuales. Pero algunos negaban que los deuterocanónicos tuviesen la misma validez que los otros. El debate fue especialmente agudo en el siglo XVI, durante la Reforma. La traducción de Lutero agrupaba los deuterocanónicos al final como «libros que no se igualan con la sagrada Escritura, pero cuya lectura es útil y buena». Igual hacen la Biblia de Zurich, publicada por Zwinglio y otros, y la Olivetana, con prólogo de Calvino.

El concilio de Trento impuso el canon «amplio», basándose en el uso constante de esos libros dentro de la Iglesia.

Entre las Iglesias orientales separadas, admiten el canon amplio la siria, copta, armenia y etíope. La rusa rechaza los deuterocanónicos a partir del siglo XVIII. La griega lo deja como cuestión libre.

La exposición anterior no afirma ni niega el papel que el Espíritu Santo puede haber desempeñado en este proceso de canonización de los libros sagrados. Es una cuestión que corresponde a otro tratado teológico. Pero, una vez más, debe quedar claro que Dios no actúa con una varita mágica, resolviendo los problemas en cinco segundos. Decidir qué libros estaban inspirados (prefiero hablar de «qué libros reflejan la identidad del pueblo de Dios») era una tarea difícil para judíos y cristianos. Por eso tardaron tantos siglos en aclararse, y no llegaron a un acuerdo entre ellos.

3. Clasificación de los libros del Antiguo Testamento

Esta producción literaria de Israel los judíos la dividieron en tres grandes bloques:

Torá (que significa «ley»). Abarca los cinco primeros libros: Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio.

Nebiim (Profetas). Se divide en dos grupos: el de los «profetas anteriores» (Josué, Jueces, Samuel, Reyes) y el de los «profetas posteriores» (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce profetas menores).

Ketubim (Escritos). Una especie de «cajón de sastre», en el que se incluyen las restantes obras: Salmos, Proverbios, Rut, Cantar de los Cantares, Job, Eclesiastés, Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras, Nehemías y los dos libros de las Crónicas.

Para los católicos, esta clasificación ofrece un inconveniente capital: no abarca los libros deuterocanónicos, que nosotros consideramos inspirados. Como ya dijimos, el canon judío omite los libros de Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico, Baruc, Carta de Jeremías, 1 y 2 Macabeos y las secciones griegas de los libros de Ester y Daniel.

La clasificación judía tiene otro inconveniente. Mientras las dos primeras partes (Torá y Nebiim) son bastante homogéneas, la tercera (Ketubim) es una amalgama de los escritos más variados: poéticos, narrativos, históricos, sapienciales. Muchos autores prefieren clasificar los escritos del AT de forma más coherente desde un punto de vista literario. Aunque se han realizado diversos intentos, me limito a recoger la clasificación de la *Nueva Biblia Española*, que me parece la más adecuada:

Pentateuco (equivale a la Torá de los judíos).

Historia: Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Crónicas, Esdras, Nehemías, Macabeos.

Narraciones: Rut, Tobías, Judit, Ester.

Profetas: Isaías, Jeremías, Ezequiel, los Doce, Daniel, Baruc y Carta de Jeremías (otras ediciones de la Biblia la incluyen como el capítulo 6 de Baruc).

Poesía: Salmos, Cantar, Lamentaciones.

Sapienciales: Proverbios, Job, Eclesiastés, Eclesiástico, Sabiduría.

Libros del Antiguo Testamento

Pentateuco

Génesis (Gn)
Exodo (Ex)
Levítico (Lv)
Números (Nm)
Deuteronomio (Dt)

Libros proféticos

Josué (Jos)
Jueces (Jue)
1 Samuel (1 Sm)
2 Samuel (2 Sm)
1 Reyes (1 Re)
2 Reyes (2 Re)

Isaías (Is)
Jeremías (Jr)
Ezequiel (Ez)
Oseas (Os)
Joel (Jl)
Amós (Am)
Abdías (Abd)
Jonás (Jon)
Miqueas (Miq)
Nahún (Nah)
Habacuc (Hab)
Sofonías (Sof)
Ageo (Ag)
Zacarías (Zac)
Malaquías (Mal)

Otros escritos

Salmos (Sal)
Job (Job)
Proverbios (Prov)

Rut (Rut)
Cantar de los cantares (Cant)
Qohelet (Eclesiastés) (Ecl)
Lamentaciones (Lam)
Ester (Est)

Daniel (Dn)
Esdras (Esd)
Nehemías (Neh)
1 Crónicas (1 Cr)
2 Crónicas (2 Cr)

Libros deuterocanónicos (o «apócrifos»)

Ester griego
Judit (Jdt)
Tobías (Tob)
1 Macabeos (1 Mac)
2 Macabeos (2 Mac)
Sabiduría (Sab)
Sirácida (Eclesiástico) (Eclo)
Baruc (Bar)
Carta de Jeremías
Daniel griego

4. ¿En qué idioma se escribieron los libros?

Fundamentalmente, en *hebreo*. Pero el *arameo* se usa también en algunas secciones breves (Esd 4,8-6,18; 7,12-26; Dn 2,4b-7,28), un verso suelto en el libro de Jeremías (10,11) y dos palabras en Gn 31,47. Dicho de forma sencilla, hebreo y arameo son dos lenguas muy emparentadas entre ellas, como italiano y español. Aunque a nosotros nos resulte más conocido el hebreo, el arameo fue una lengua mucho más importante, que llegó a usarse en la diplomacia internacional. Después del destierro, parece que el arameo se difundió cada vez más entre los judíos, hasta el punto de que fue preciso traducir los

textos bíblicos a esa lengua para que el pueblo los entendiese (así nacen los «Targumes»).

Finalmente, hay libros o secciones de libros escritos en *griego*: Sabiduría, 1 y 2 Macabeos, Est 10,4-16,24; Dn 3,24-90; 13-14. Pero el griego, lengua culta e internacional a partir del siglo III a.C., no fue admitido por los judíos como lengua sagrada. Por eso, el canon judío no contiene ninguno de los libros mencionados anteriormente.

5. ¿Cómo han llegado hasta nosotros?

A través de manuscritos y de códices. Los *manuscritos* son membranas de piel u hojas de papiro escritas por una sola cara, rayadas previamente con un punzón. La escritura se distribuía en columnas, equivalentes a nuestras páginas. Luego se cosían las pieles o se pegaban las hojas de papiro para formar rollos. El rollo de Isaías encontrado en Qumrán consta de 17 tiras de piel, que forma un conjunto de 7.35 mts. de largo por 0.27 de ancho. El texto está repartido en 54 columnas, con un promedio de 30 líneas por columna.

Actualmente tenemos más de 190 manuscritos del AT procedentes del 250 a.C. al 135 d.C. Fueron descubiertos en distintos lugares del desierto de Judá, sobre todo en Qumrán y Masada.

Los *códices* se diferencian de los manuscritos porque están escritos por ambas caras. Son de época más tardía. Los más famosos son:



Qumrán: escritorio y dependencias del monasterio esenio.

En Qumrán se encontraron, a partir de 1947, los manuscritos bíblicos más antiguos que poseemos.

– El códice de Los Profetas de El Cairo (C), escrito en el año 895. Contiene los profetas anteriores (Josué, Jueces, Samuel, Reyes) y los posteriores (Isaías, Jeremías, Ezequiel, Doce). Aunque fue escrito en Jerusalén, después de la primera cruzada terminó en El Cairo.

– El códice de Alepo (A), escrito hacia el año 930. Contenía todo el AT, pero sufrió mucho durante las manifestaciones antijudías de 1947. Ahora falta todo el Pentateuco, partes de otros libros, Eclesiastés, Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras y Nehemías.

– El códice de Leningrado (L) fue escrito en 1009. Contiene todo el AT.

Alguno puede extrañarse de que existan tantos siglos de diferencia entre la obra original, perdida, y los documentos más antiguos que poseemos. Esto no tiene nada de extraño, si recordamos la tragedia de las bibliotecas antiguas, expuestas a terremotos, incendios y saqueos. No conviene olvidar que las copias más antiguas que poseemos de las obras de Cicerón son del siglo IX.

6. Traducciones antiguas del AT

La dispersión del pueblo judío por todas partes del mundo obligó pronto a traducir sus libros sagrados a distintas lenguas: siríaco (Pechitta), latín (Vetus Latina, Vulgata), copto, etiópico. Pero las traducciones más importantes fueron al arameo (Targumes) y al griego. Como hemos dicho, la traducción aramea resultó necesaria cuando el pueblo ya no sabía el hebreo (igual que nosotros hemos debido renunciar al latín en la liturgia y sustituirlo por lenguas vernáculas).

Por otra parte, en Egipto floreció una importante colonia judía de lengua griega. Pensando en ella se realizó en Alejandría una traducción conocida como «los Setenta» (LXX). Esta denominación se basa en una tradición legendaria contenida en la *Carta de Aristeas* a Filócrates. Según ella, el bibliotecario de Alejandría pidió unos ejemplares de la ley judía. El sumo sacerdote de Jerusalén le envió a Egipto 72 traductores, seis de cada tribu. Lo único seguro es que a principios del siglo III a.C. se llevó a cabo una traducción griega del Pentateuco. Actualmente, cuando hablamos de los LXX nos referimos a todas las traducciones de textos bíblicos al griego realizadas entre los años 300 a.C. y 130 d.C. La traducción varía mucho en exactitud y estilo. Los códices más importantes en que se conserva son: el Vaticano (siglo IV), el Sinaítico (s.IV), el de Alejandría (s.V), el Marchalianus (s.VI).

Posteriormente se efectuaron otras traducciones al griego, para corregir los fallos de los LXX. Surgieron así las de Aquila, Símmaco y Teodoción.

Para los especialistas del AT, estas traducciones son muy importantes. A veces no sabe cómo interpretar un texto difícil, qué significa una palabra concreta. Estas traducciones an-

tiguas ofrecen un punto de vista interesante, aunque muchas veces no resuelven el problema por completo.

7. Bibliografía

Quien desee profundizar en estos temas, puede consultar el volumen V del *Comentario Bíblico San Jerónimo*, publicado por Ediciones Cristiandad, donde se incluye abundante bibliografía. Incomprensiblemente, no se cita en ella el interesante y abundante material recogido por Strack-Billerbeck en el vol. V del *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*. El punto de vista judío sobre el canon lo expone muy bien y con relativa brevedad E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús,* II (Madrid 1985) 415-424, donde también hay abundante bibliografía.

TEMA II

EL PENTATEUCO

Entramos en el primer gran bloque del Antiguo Testamento, los cinco libros más sagrados para los judíos. Remontándose a la creación del mundo, nos hablan de la historia del pueblo hasta el momento de la muerte de Moisés. Pero no sólo cuentan las vicisitudes de este grupo humano; hablan también de cómo Dios orienta su conducta a través de unas leyes justas. Narradores y legisladores desempeñan en el Pentateuco una labor primordial.

El capítulo 4 trata una cuestión previa, que servirá también para el tema III: Los narradores e historiadores de Israel. Es preciso tener una idea de la importancia de la historia en Israel y de las distintas formas de contarla antes de adentrarse en estos complejos libros.

El capítulo 5 constituye la auténtica introducción al Pentateuco. Es importante tener una idea clara de su contenido y temática. En cuanto al autor, resulta fácil demostrar que Moisés no escribió el Pentateuco. Pero es difícil explicar cómo se formó. Utilizo para ello un cuentecillo que puede ayudar a comprender las diversas posturas. El análisis concreto de las teorías es cuestión secundaria y puede omitirlo si no dispone de tiempo o no le interesa demasiado.

En cambio, considero fundamental el capítulo 6, donde doy pautas para leer unos capítulos selectos. Me centro en tres temas capitales: las tradiciones de Abrahán, la liberación de Egipto, la marcha por el desierto. Lo esencial es que lea el texto bíblico. Mi comentario es simple complemento para captar mejor el mensaje.

Pero no podemos abandonar el Pentateuco sin hablar de los numerosos cuerpos legales que contiene (c.7). La historieta del toro de Zacarías le ayudará a descubrir el valor humano de estas páginas aparentemente áridas de la Biblia. Es importante el apartado final sobre la breve historia de la legislación israelita, en el que indico los momentos fundamentales.

4

Los narradores e historiadores de Israel

Quizá fue una noche de frío, junto al fuego, cuando comenzó a contarse la historia de Israel. Primero los ancianos, que recordaban las andanzas de antepasados famosos. Llegaron más tarde los grupos del desierto, relatando y exagerando las penalidades sufridas en Egipto, la terrible marcha hacia la tierra prometida, la revelación concedida por el Señor a Moisés. Vendrían luego los poetas populares, cantores de gestas realizadas contra los filisteos, que cambiaban batallas y ejércitos por una buena comida antes de seguir su viaje. No faltaban sacerdotes que, en las peregrinaciones anuales a los santuarios, relataban al pueblo cómo se apareció Dios en aquel lugar sagrado.

Así, de boca en boca, transmitidas oralmente, comenzaron a conservarse y enriquecerse las tradiciones históricas de Israel. Hasta que surgió una clase más culta, en torno a la corte de Jerusalén, en el siglo X a.C. También le interesaban otros datos: la lista de los gobernadores de Salomón, los distritos en que dividió su reino, el lento proceso de construcción del templo de Jerusalén y del palacio, con sus numerosos objetos de culto o de adorno. Todos ellos comienzan a usar la escritura. No quieren que datos tan importantes se pierdan con el paso del tiempo.

Por último, dentro de esta tradición escrita, surgen verdaderos genios, que recopilan con enorme esfuerzo los relatos antiguos y los unen en una historia continua del pueblo. Algunos se concentraron en los orígenes. Otros se limitaron a acontecimientos fundamentales de su época, como la subida de David al trono o las terribles intrigas que provocó su sucesión. Incluso hubo un grupo que emprendió la tremenda tarea de recopilar las tradiciones que iban desde la conquista de la tierra (siglo XIII) hasta la deportación a Babilonia, componiendo lo que conocemos como «Historia deuteronomista» (Josué, Jueces, Samuel, Reyes).

Pero, siglos más tarde, se produce un hecho curioso. Un autor vuelve a contar la historia de la monarquía. Para ello, coge los libros de Samuel y Reyes y los copia al pie de la

letra, pero suprimiendo lo que no concuerda con su punto de vista y añadiendo otras tradiciones. Surge así la «Historia cronista» (1 y 2 Crónicas). También en el siglo II a.C., dos autores distintos contarán la historia de la rebelión macabea. De este modo, siglo tras siglo, incansablemente, el pueblo de Israel puso en práctica la consigna de Goethe de que «cada generación debe escribir de nuevo la historia».

1. Importancia de la historia en Israel

¿Por qué los israelitas concedieron tanta importancia a contar la historia? La respuesta «oficial», la más difundida entre los estudiosos de la Biblia, es que la historia es para Israel el lugar del encuentro con Dios. La fe de este pueblo no se basa en mitos atemporales, ajenos al espacio y al tiempo que nos rodean. Es una fe que nace y se desarrolla en contacto directo con los acontecimientos de nuestro mundo. A través de ellos, Dios revela su amor, su perdón, su interés por el hombre, su afán de justicia, sus deseos y planes con respecto a la humanidad. No es una revelación que cae del cielo, perfectamente esbozada y concretada en todos sus pormenores, de una vez para siempre. Dios se revela poco a poco, paso a paso, no a través de un libro, sino a lo largo de la vida. El Antiguo Testamento es una búsqueda apasionada de Dios, un intento divino de ser conocido más perfectamente, una lucha humana por penetrar en el misterio del Señor.

Y así, igual que los cristianos conocemos a Jesús por lo que él hizo y dijo, por lo que el Espíritu sigue realizando en la Iglesia, también los antiguos israelitas conocieron a Dios por lo que hizo y dijo a lo largo de la historia. Nada tiene de extraño que los israelitas se preocupasen tanto de escribir lo ocurrido o, mejor dicho, de recordar «las maravillas que el Señor ha hecho por su pueblo» [1].

Esta interpretación oficial corre el peligro de idealizar los hechos y no valorarlos rectamente. Sin duda, hubo en Israel autores que vieron la historia como lugar del encuentro del hombre con Dios, y precisamente por ello dedicaron gran parte de su vida a escribirla. Pero muchos de los documentos que utilizan no fueron escritos desde esa perspectiva.

La comparación con otro ámbito cultural puede aclarar la situación. A. K. Grayson, hablando del interés que concedían los asirios y babilonios a contar el pasado, lo explica por los siguientes motivos: 1) propaganda política; 2) finalidad didáctica; 3) exaltación del héroe; 4) utilidad práctica, para los calendarios, la adivinación, etc.; 5) conciencia de la importancia de recordar ciertas cosas.

Si excluimos el cuarto apartado, los restantes nos ayudan a comprender por qué los israelitas escribieron tanto sobre el

[1] Como ejemplo de este punto de vista, cf. E. Jacob, *Histoire et historiens dans l'Ancien Testament*: RHPR 35 (1955) 26-34.

pasado. Personalmente, pienso que el motivo de la propaganda política está, a veces, mucho más presente en la Biblia incluso que el estrictamente religioso. Así lo advirtieron los fariseos, que no aceptaron en el canon los libros de los Macabeos, sus grandes adversarios. Ellos no se fijaron en su valor religioso, sino en su valor como arma política. Por otra parte, ya a comienzos de siglo hablaba H. Winckler de esta tendencia de la historiografía antigua:

> «Una exposición histórica siempre persigue [en oriente] un fin determinado, y éste es, naturalmente, demostrar lo justificado de las pretensiones políticas planteadas por las partes que daban pie a redactar el conjunto de la historia (rey, partido)» [2].

Aunque la distinción entre lo político y lo religioso carece de sentido para un israelita antiguo, puede ser esclarecedora para un lector actual. Por otra parte, así se explica que muchas páginas de la Biblia resulten poco «edificantes» para los cristianos actuales y no les vean ningún provecho; leídas a la luz de motivos políticos, adquieren todo su relieve e interés. Cuando lleguemos a la historia de David –la más extensamente tratada en la historiografía bíblica–, percibiremos este hecho.

2. Diversas concepciones de la historia

Al hablar de los «historiadores» de Israel no debemos proyectar nuestra idea del historiador moderno, o del filósofo de la historia. El historiador israelita no tiene la mentalidad de nuestro tiempo ni analiza los hechos con nuestros mismos criterios de objetividad y fidelidad al pasado por encima de todo. Esto no tiene nada de extraño, ya que incluso entre los historiadores actuales se advierten notables diferencias en los puntos de vista (basta pensar en un historiador marxista y otro no marxista).

Pero, aparte de esta diferencia natural, impuesta por la época y la cultura, también debemos tener presente que, dentro del mismo Israel, existen concepciones distintas de la historia y formas diversas de escribirla. Cosa natural si pensamos que las primeras obras están separadas de las últimas por más de diez siglos. A continuación intentaré esbozar a grandes rasgos estas diversas concepciones.

2.1. La historiografía épico-sacral

Puede resultar extraño que empecemos hablando de este modo de enfocar la historia, tan poco actual y científico, pero esta concepción tuvo gran importancia en los primeros siglos de Israel y no podemos pasarla por alto.

Sus rasgos fundamentales los detectamos en las llamadas «sagas de héroes», narraciones centradas en un personaje fa-

[2] Cf. Allgem. Evang.-lutherische Kirchenzeitung, n. 50 (1903) col. 1198, citado por K. Budde, *Geschichte der althebräischen Literatur*, 1909, 63, nota 1.

moso por sus hazañas militares: Sansón, Gedeón, etc. Los autores que nos transmitieron estas sagas (primero oralmente, luego por escrito) carecen de una visión profunda de la historia: les falta un análisis serio de los factores económicos, políticos o sociales; son incapaces de captar una relación de causa y efecto entre los diversos acontecimientos; a su obra le falta unidad y continuidad. En definitiva, las sagas de héroes no son más que un conglomerado de relatos individuales. Transmiten a veces noticias de gran valor histórico, pero carecen de una concepción auténtica de la historia.

Esta historiografía épico-sacral no se encuentra sólo en dichas sagas; aparece también en numerosas páginas del Pentateuco y de los restantes libros históricos. Tomando el material en conjunto, podemos indicar dos rasgos fundamentales. Primero, *la tendencia a exagerar los datos*: los ejércitos son de enormes proporciones; las dificultades, casi insuperables; el botín conquistado, inmenso, etc. [3].

Segundo, *la afición a introducir milagros*. Quizá sería más exacto decir que estos autores no conciben que la historia marche adelante sin una serie de intervenciones directas de Dios. De hecho, el Señor siempre ocupa el primer plano, por encima del héroe o del protagonista.

Esta forma de concebir la historia y de escribirla es típica de los primeros siglos de Israel, pero sigue dándose en tiempos posteriores, incluso hasta el siglo II a.C.

• *Como ejemplos concretos de este tipo de historiografía, aconsejo la lectura de Jue 7,1-8,3; Is 37,36 (comparándolo con Is 37,37-38); 2 Mac 3,24-30.*

2.2. La historiografía profana

Frente a la postura anterior, que introduce el milagro como elemento esencial de la historia, nos encontramos aquí con una actitud totalmente opuesta. La historia se desarrolla según sus fuerzas inmanentes, dirigida por la voluntad de los hombres, arrastrada por sus pasiones y ambiciones, sin que en ningún momento se perciba una intervención extraordinaria de Dios. Este enfoque lo encontramos también en tiempos muy antiguos.

No se puede comparar a estos historiadores con los actuales, pero se encuentran mucho más cerca de nosotros que los de la anterior concepción. Véase, por ejemplo, el modo en que se cuenta un episodio tan importante de la historia de Israel como la división del reino a la muerte de Salomón (1 Re 12). O compárese la batalla de Gedeón contra los dos

[3] Sobre este punto, puede verse el artículo de M. García Cordero, *Idealización épico-sacral en la historiografía bíblica*, en XXVI Semana Bíblica Española, Madrid 1969, 85-104.

reyes madianitas (Jue 8,4ss) con el capítulo anterior (Jue 7), ejemplo típico de la postura épico-sacral. Para algunos, la producción más perfecta de este tipo de historiografía es la «Historia de la sucesión al trono de David» (2 Sm 9-20; 1 Re 1-2). Shotwell muestra gran estima de las «Memorias de Nehemías»:

> «El restaurador de Jerusalén no se hace eco de los ampulosos elogios de los reyes asirios al relatar sus grandes hazañas. Por el contrario, parece haber mantenido una apreciación especialmente sensata de la proporción de las cosas. Su sentido de la importancia de lo que está haciendo no oculta el hecho de que tiene que vérselas con pequeñas tribus vecinas, que lo echarían todo a rodar si él se atreviera a penetrar en alguna de sus villas. El detalle corriente eleva el relato hasta esa zona del realismo a que tan sólo los escritores auténticamente grandes pueden atreverse a penetrar sin perder su autoridad» [4].

Y un juicio parecido le merece 1 Mac:

> «Hay, por último, una espléndida pieza de historiografía en ese cuerpo considerable de la literatura judía que no está incluido en el Antiguo Testamento tal como lo conocen los lectores protestantes. El primer libro de los Macabeos es un relato conmovedor de los días más heroicos de la nación judía, relato sincero tomado de testigos presenciales y de fuentes escritas, de la gran guerra de liberación iniciada por Judas Macabeo (...). La historia de esta hazaña está narrada con escrupulosidad científica, y con una minuciosidad de detalle y exactitud en la información que la sitúa muy alto entre cualquiera de las historias de la antigüedad» [5].

2.3. La historiografía religioso-teológica

El tipo de historiografía que predomina en el Antiguo Testamento es el religioso-teológico. Los autores o redactores han dedicado un enorme esfuerzo a recopilar datos del pasado y a ofrecerlos desde un punto de vista que no es, ni pretende serlo, el del historiador imparcial, sino el del teólogo con un mensaje que transmitir y unas ideas que inculcar. Naturalmente, los puntos de vista varían según las épocas y los autores (profetas, sacerdotes). Sólo la común preocupación teológica permite que los englobemos en el mismo apartado, que abarca las grandes obras «históricas» de Israel, como la Historia deuteronomista (Jos Jue Sm Re), la Historia Cronista, y, si admitimos la teoría tradicional sobre el Pentateuco, la producción del Yahvista (J), el Elohísta (E) y el Sacerdotal (P).

Al servicio de su idea o su mensaje, estos autores no tienen inconveniente alguno en prescindir de hechos de gran interés histórico para nosotros, o incluso en falsear los acontecimientos o deformarlos. Tendremos ocasión de ver numerosos

[4] *Historia de la historia*, 148.

[5] *O. c.*, 150.

ejemplos. Pero su ingente trabajo nos hace pensar que eran personalidades enormemente creativas, especialmente dotadas para la exposición histórica. Tenemos la impresión de que, si no fueron grandes historiadores, en el sentido técnico del término, no es porque no pudieron, sino porque no quisieron. Así se explica ese extraño fenómeno, que Shotwell ha expresado de forma genial: «Fueron los deformadores de la historia hebrea quienes hicieron que esa historia valiera la pena» [6].

Aunque de estas tres concepciones se pueden indicar ejemplos concretos, como hemos hecho, sería absurdo querer diseccionar las páginas de la Biblia repartiéndolas entre ellas. El resultado final ha sido una amalgama de las tres posturas. En ciertos momentos predomina la primera, en pocas ocasiones la segunda, en gran parte la tercera. En definitiva, cada autor, con su mentalidad, intentó dejar claro a sus contemporáneos que el pasado no es algo accesorio, que conviene tenerlo siempre presente («el que no aprende la lección de la historia, corre el riesgo de volver a repetirla», dirá Santayana).

3. Principales géneros literarios en los libros narrativos

Quien abre el periódico por la mañana sabe que cada noticia hay que leerla a su manera. No son lo mismo las páginas de información política que las deportivas. Ni el chiste de Máximo o Mingote tiene nada que ver con los anuncios por palabra. Cada autor, según la materia que trata, utiliza un «género literario» distinto. De acuerdo con él, valoramos sus afirmaciones. No leemos con la misma seriedad las últimas declaraciones de Jesús Gil y las del presidente de los Estados Unidos (aunque algunos piensen que, a veces, se parecen bastante). También nosotros, cuando escribimos, usamos géneros literarios diversos. Si nos piden un «curriculum vitae», no empleamos el mismo estilo que si escribimos una carta a nuestros padres o una carta comercial.

Este detalle, tan elemental, tardó tiempo en ser advertido en la ciencia bíblica. Pero es importantísimo para valorar rectamente las afirmaciones de sus autores. Lo que dice un poeta no podemos interpretarlo tan literalmente como una lista de funcionarios de Salomón. Un narrador popular, enfrentado directamente a su auditorio, se dejará llevar por la imaginación más fácilmente que un historiador serio, encerrado en su despacho.

Sin embargo, no es tarea fácil descubrir y catalogar todos los géneros literarios que se usan en la Biblia, y no todos los autores utilizan la misma terminología. Limitándome a los libros narrativos (Pentateuco e Históricos), ofrezco la siguien-

[6] *O. c.*, 152.

te clasificación tomada de Otto Eissfeldt en su *Introducción al Antiguo Testamento*:

1. *Discursos*
   • de despedida: Jos 23 y 24; 1 Sm 12; 1 Re 2,1-9; 1 Cr 28,2-10; 1 Mac 2,49-68.
   • políticos: Jue 9,7-20; 2 Re 18,19-25.28-35.
   • arengas: 2 Sm 10,12; 2 Cr 20,20; 1 Mac 9,8.10.44-46; 13,3-6; Dt 20,5-8.

2. *Oraciones*
   • intercesión: Jue 16,28; 1 Re 3,6-9; 8,23-53; 2 Cr 20,6-12; Jdt 9.
   • confesión: Jue 10,10.15; 1 Sm 12,10; Esd 9,6-15.
   • acción de gracias: 2 Sm 7,18-29.

3. *Documentos*
   • contratos: 1 Sm 8,11-17; 1 Mac 8,22-32; 1 Re 5,22-23.
   • cartas: Esd 4,11-16.17-22; 5,7-17; 1 Mac 14,20-23; 2 Mac 1,1-2,18.
   • listas: genealógicas (1 Cr 1-9); de oficiales y héroes (2 Sm 8,16-18; 20,23-26; 23,8-39; 1 Re 4,7-19); de ciudades y pueblos (Jos 15-19).
   • Aunque Eissfeldt no lo hace, en este apartado incluiría los decretos como 2 Cr 36,23; Esd 1,2-4 y los memorandum como Esd 6,2-12.

4. *Narraciones poéticas*
   • mito: se discute mucho si en la Biblia existen auténticos mitos. Al menos podríamos incluir Gn 6,1-4, sobre el origen de los gigantes.
   • cuento: comienzo de Job.
   • saga: local, o relacionada con un fenómeno de la naturaleza (Jue 15,9-19); tribal (Jue 18); de héroes (Josué, Gedeón, Sansón, etc.).
   • leyendas: 1 Sm 4-6 (arca); Jue 6,11-24; 1 Sm 1-4.

5. *Narraciones históricas*
   • informes (anales): 1 Re 14,19.29, etc.; 1 Re 6-7 (templo).
   • historia popular: Jue 8,4-21; 2 Sm 9-20; 1 Re 1-2, etc.
   • autobiografía: Nehemías.
   • relatos de sueños y visiones: Jue 7,13-14; 1 Re 3,4-15.

Lo más importante es caer en la cuenta de que, ante géneros tan distintos, debemos adoptar posturas distintas a la hora de valorarlos históricamente. Por ejemplo, el primer apartado habla de discursos. En una época en que no existía el magnetofón ni la taquigrafía, debemos suponer que mucho de lo que dicen (incluso todo a veces) ha sido inventado por el autor del libro. No nos extrañemos; también el gran historiador griego Tucídides se inventaba discursos y los ponía en boca de sus personajes. En cuanto a los documentos, no es lo mismo una lista de ministros de David (que ofrece todas las garantías)

y la lista de los descendientes de Noé (Gn 10), que pretende abarcar a todos los pueblos del mundo. No podemos poner al mismo nivel una leyenda popular sobre un personaje famoso (Sansón) y el relato objetivo de Nehemías cuando vuelve a Jerusalén desde el destierro.

4. Bibliografía

4.1. Historiografía del Antiguo Oriente

Considero esencial la consulta de las siguientes obras: J. T. Shotwell, *Historia de la historia en el mundo antiguo.* (Fondo de Cultura Económica, México 1940, Madrid 1982), que dedica un capítulo a la historiografía egipcia (p. 89-104) y otro a la de babilonios, asirios y persas (p. 105-120). Conviene consultar también el libro de H. Frankfort y otros, *El pensamiento prefilosófico.* La revista «Orientalia» 49 (1982) dedicó una serie de artículos al tema.

4.2. Teología de la historia en el Antiguo Oriente y en Israel

Es de lectura obligada la obra de B. Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and Israel,* CBOT 1, (Lund 1967). Es un libro de fácil lectura y gran interés. Pero véase la recensión de W. G. Lambert, *History and the Gods: A Review Article*: Or 39 (1970) 170-77, que analiza cada uno de sus capítulos.

4.3. Sobre los orígenes de la historiografía israelita

En castellano sólo disponemos del artículo de G. Von Rad, *Los comienzos de la historiografía en el antiguo Israel,* en *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca 1976) 141-176. Existen numerosos estudios en lenguas extranjeras, pero muy especializados.

4.4. Sobre el arte narrativo israelita

La bibliografía es abundantísima, pero se refiere en general a libros o pasajes concretos. Como visión global véase: R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (Londres 1981). Y el artículo de L. Alonso Schökel, *Arte narrativa en Josué-Jueces-Samuel-Reyes*: EstBíb 48 (1990) 145-169.

4.5. Sobre los métodos empleados en la exégesis

J. Schreiner, *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica* (Herder, Barcelona 1974). Véase especialmente el c. VI de E. Zenger, *Los métodos exegéticos en un ejemplo tomado del AT*, 129-194, que analiza Jue 9; y el c. VIII, de J. Schreiner, *Formas y géneros literarios en el AT*, 253-298. A mi gusto, la visión más completa se encuentra en J. Barton, *Reading the*

Old Testament. Method in Biblical Study (Londres 1984); a diferencia de los libros y artículos habituales sobre este tema, no se limita a los métodos clásicos (crítica de fuentes, historia de las formas), sino que aborda los planteamientos «canónico», estructuralista y literario.

Sobre los géneros literarios, además de la obra de G. Lohfink, *Ahora entiendo la Biblia* (Ed. Paulinas, Madrid 1977), puede consultarse: S. Muñoz Iglesias, *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia* (Madrid 1968), y la obra en colaboración *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (Barcelona 1957), especialmente el artículo de J. Schildenberger en p. 125-168. También es importante A. Ibáñez Arana, *La narración etiológica como género literario bíblico*: Scriptorium Victoriense 10 (1963) 161-176.

5

Introducción al Pentateuco

1. Nombre

Los cinco primeros libros de la Biblia (Génesis, Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio) son generalmente conocidos bajo el nombre global de Pentateuco. *Teujos* es una palabra griega que significa el «estuche» en el que se guardaba un rollo de papiro; más tarde pasó a significar «volumen», «libro». Por eso, *Pentateujos (biblos)* equivale a «el libro compuesto de cinco volúmenes». De esta expresión griega viene la latina *Pentateuchus*, y de ella procede la nuestra, *Pentateuco*. Naturalmente, los judíos de lengua hebrea no usan esta terminología. Se refieren a los cinco primeros libros como la «ley» (*Torá*), «la ley de Moisés», «el libro de la ley», «el libro de la ley de Moisés», subrayando con ello el contenido legal de estos libros, especialmente del Deuteronomio.

2. Contenido

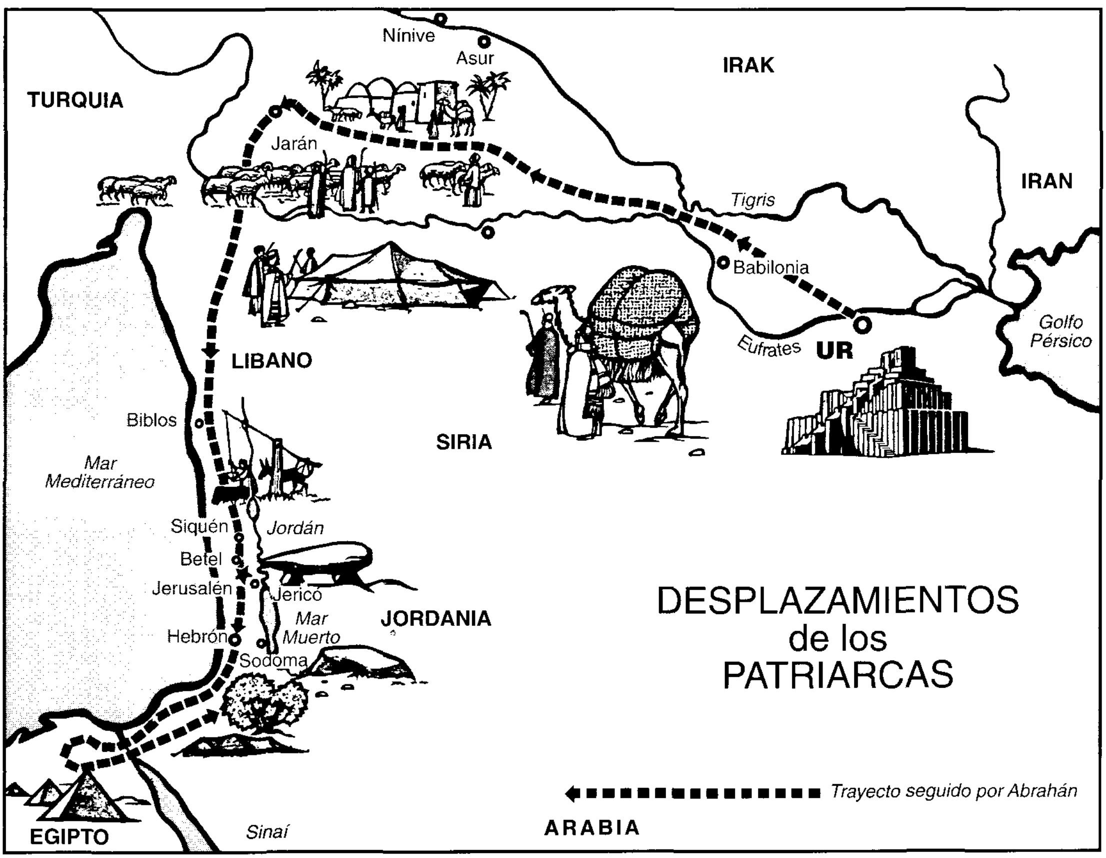
A primera vista, el Pentateuco ofrece un conjunto bastante armónico, que abarca desde la creación del mundo (Gn 1) hasta la muerte de Moisés (Dt 34). A grandes rasgos, cuenta los orígenes de Israel, desde sus remotos antecedentes patriarcales hasta que se convierte en un pueblo numeroso que recibe de Dios los grandes dones de la libertad y la alianza, y está a las puertas de la tierra prometida.

Se trata, pues, de una obra básicamente narrativa, «histórica», aunque también contiene amplias secciones legales (parte del Exodo, todo el Levítico, gran parte del Deuteronomio). Su contenido podemos esbozarlo de la siguiente forma.

1. Historia de los orígenes (Gn 1-11)
2. Los patriarcas (Gn 12-50)
3. Opresión y liberación (Ex 1,1-15,21)
4. Primeras etapas hacia la tierra prometida (Ex 15,22-18,27)
5. En el monte Sinaí (Ex 19 – Nm 10,10)
6. Del Sinaí a la estepa de Moab (Nm 10,11-21,35)
7. En la estepa de Moab (Nm 22 – Dt 34)

1. El Génesis comienza hablando de los *orígenes del mundo y de la humanidad.* Aunque la situación inicial es paradisíaca, se rompe pronto por el pecado de la primera pareja, al que siguen otra serie de injusticias y crímenes que terminan provocando el diluvio. Ni siquiera con esto escarmienta la humanidad; comete un nuevo pecado de orgullo –torre de Babel– y es dispersada por toda la tierra (Gn 1-11). Pero Dios responde a la cadena continua del mal con la vocación de Abrahán, comienzo de la salvación para todos los hombres.

2. Con esto comienza la segunda parte, centrada en las *tradiciones de Abrahán, Isaac y Jacob* (Gn 12-36). Andanzas y aventuras de pequeños pastores, alentados por una doble promesa que Dios les hace: una descendencia numerosa como las estrellas del cielo y una tierra en la que poder asentarse. Ambas promesas se van cumpliendo dramáticamente, con retrasos y tensiones que hay que aceptar con fe. Desde el punto de vista de la promesa de la tierra, el momento más duro es cuando los antepasados de Israel deben ir a Egipto en busca de alimento. La tierra prometida no les da de comer. Sin embargo, el libro del Génesis termina con estas palabras de José



a sus hermanos: «Yo estoy para morir, pero Dios cuidará de vosotros y os hará subir a la tierra que juró dar a Abrahán, Isaac y Jacob» (50,24). Esta vuelta desde Egipto hacia la tierra prometida será el tema central de los cuatro libros restantes del Pentateuco (a excepción del Levítico, que se limita a cuestiones legales).

3. Los comienzos del libro del Exodo nos sitúan en el momento en el que «subió al trono de Egipto un faraón que no había conocido a José». Tiene lugar entonces una *dura y creciente experiencia de opresión. Pero Dios escucha el clamor de su pueblo, y encomienda a Moisés que lo salve de la esclavitud.* La confrontación dramática de las plagas llevará a la libertad –precedida por la celebración de la pascua–, que alcanza su punto culminante en el paso del Mar de las Cañas (Ex 1-15,21).

4. *Siguen tres meses de camino hacia el monte Sinaí.* En pocas páginas se condensa la nueva experiencia del desierto, con sus amenazas de hambre y sed, el acoso de posibles enemigos, la tentación de volver a Egipto, la falta de fe en Dios, la necesidad de organizar al pueblo (Ex 15,22-18,27).

5. Llegamos al monte de la revelación. *Allí tiene lugar la alianza, y el Señor dicta las normas que deben regir la conducta del pueblo en los más diversos aspectos.* Se trata de una amplísima sección legal (Ex 19-40, salvo algunos capítulos; todo el libro del Levítico; Nm 1,1-10,10) que no es útil detallar ahora más exactamente. Entre los pocos pasajes narrativos de este inmenso apartado destacan los encuentros de Moisés con Dios en el monte, y el famoso episodio del becerro de oro (Ex 34).

6. *Se reanuda la marcha, caminando desde el Sinaí hasta la estepa de Moab* (Nm 10,11-21,35). Es una sección predominantemente narrativa, marcada por conflictos dramáticos: hambre, sed, motines del pueblo, rebelión de algunos cabecillas, desánimo ante los primeros informes sobre la tierra, muerte de Aarón (hermano de Moisés). Tampoco faltan páginas de contenido legal (Nm 15,1-31; 18; 19).

7. Finalmente, *llegamos a la estepa de Moab, y allí se desarrollan los últimos acontecimientos que cuenta el Pentateuco*: oráculos del vidente pagano Balaán, primer conflicto con los cultos cananeos de fecundidad, primeras ocupaciones de territorio en Transjordania y, sobre todo, la gran despedida de Moisés y su muerte. Este amplio apartado (desde Nm 22 hasta Dt 34) incluye abundante material legislativo. Pero lo más importante desde el punto de vista teológico es el libro del Deuteronomio, compuesto como un extenso discurso de Moisés antes de morir. Comienza recordando los años pasados, desde que Dios ordenó ponerse en marcha en el Sinaí (Dt 1-4). A la promulgación del decálogo y una exhortación sobre la ley (Dt 5-11) sigue un amplio cuerpo legal con comentarios (Dt 12-26). Cierra el discurso una extensa serie de bendiciones y maldi-

ciones (Dt 27-28). El estilo oratorio cede el puesto una vez más al narrativo, para contarnos la alianza en Moab (Dt 29-30). La obra termina con las últimas disposiciones de Moisés, su canto, sus bendiciones y su muerte (Dt 31-34).

3. ¿Escribió Moisés el Pentateuco?

La tradición judía, el Nuevo Testamento, y la Iglesia durante muchos siglos, han atribuido el Pentateuco a Moisés. Resulta difícil imaginarlo buscando papiro y tinta en medio del desierto para poner por escrito unos recuerdos tan extensos. Faltan muchos siglos para que Julio César escriba durante la campaña su *Guerra de las Galias*.

¿Cómo llegaron los antiguos a este convencimiento? El punto de partida podemos verlo en ciertas afirmaciones sueltas que presentan a Moisés escribiendo. En Ex 17,14, después de la batalla contra los amalecitas, recibe esta orden de Dios: «Escríbelo en un libro de memorias». Poco más tarde, cuando nos encontramos en el monte Sinaí, se dice: «Entonces Moisés puso por escrito todas las palabras del Señor» (Ex 24,4). Más aún, incluso las etapas del desierto se dice que las fue consignando por escrito: «Moisés registró las etapas de la marcha, según la orden del Señor» (Nm 33,1-2). Por último, al final del Deuteronomio se indica tres veces en el mismo capítulo la actividad literaria de Moisés: «Moisés escribió esta ley y la consignó a los sacerdotes levitas» (Dt 31,9). «Aquel día, Moisés escribió este cántico y se lo hizo aprender a los israelitas» (Dt 31,22). «Cuando Moisés terminó de escribir los artículos de esta ley hasta el final...» (Dt 31,24). Si había llevado a cabo una tarea tan variada –memorias de guerra, leyes, diario de viaje, cantos–, nadie mejor que él para haber redactado todo el Pentateuco. La escasez de tinta y papiro no representa problema. «Para Dios nada es imposible».

Ya en la Edad Media, algunos judíos con espíritu crítico objetaban a la teoría tradicional que Moisés debería haber contado su propia muerte (Dt 34,5-12). Pero no cundió el pánico. Bastaba atribuir estos versos finales a Josué, su fiel amigo y discípulo. Incluso en el siglo XVIII, cuando comienza el estudio científico de la Biblia, se sigue pensando que Moisés era el autor del Pentateuco. Pero la Ilustración ha provocado un cambio demasiado fuerte en la conciencia europea para que se acepten las verdades tradicionales acríticamente. Las objeciones a la opinión antigua son tan claras y variadas que ésta hace agua por todas partes. Todavía a principios de nuestro siglo, el 27 de junio de 1906, la Pontificia Comisión Bíblica mantiene que Moisés es el autor sustancial del Pentateuco, aunque pudo utilizar fuentes anteriores y ser ayudado en la redacción definitiva por otros autores. Son ganas de salvar lo insalvable. Hoy día, una de las pocas cosas que se pueden dar como absolutamente ciertas en la investigación bíblica es que Moisés no escribió el Pentateuco. ¿Cómo se justifica este cambio tan radical?

4. Argumentos contra la teoría tradicional

Podemos agruparlos en los siguientes apartados, en los que sólo cito algunos ejemplos. El catálogo completo sería interminable.

a) Cortes y tropiezos en la narración

– Al relato de la creación (Gn 1,1-2,4a) sigue otro relato que vuelve a los orígenes y se expresa en categorías muy distintas (Gn 2,4b-24).

– Después del nacimiento de Set (Gn 4,26), se vuelve a los orígenes de Adán (Gn 5,1).

– En Ex 19,24s, Dios ordena a Moisés que baje del monte y suba de nuevo con Aarón. Pero el relato se interrumpe para dar paso al decálogo.

– Estos ejemplos, que podrían multiplicarse hasta la saciedad, son impensables si la obra ha sido escrita por la misma persona.

b) Tradiciones duplicadas y triplicadas

– Dos relatos de la creación (Gn 1,1-2,4a; 2,4b-24).
– Dos descendencias de Adán (Gn 4 y 5).
– Dos relatos del diluvio, mezclados en Gn 6-9.
– Tres veces la esposa en peligro (Gn 12,10ss; 20; 26).
– Dos pactos de Dios con Abrahán (Gn 15 y 17).
– Dos relatos de la vocación de Moisés (Ex 3 y 6).
– Dos promulgaciones del decálogo (Ex 20 y Dt 5).
– Ley sobre los esclavos (Ex 21 y Dt 15,12-28).
– Leyes sobre homicidio (Ex 21; Dt 19; Nm 35).



Tablilla en escritura cuneiforme. Relato asirio del diluvio (hacia el 650 a.C).

El conocido relato del diluvio (Gn 6-9) plantea más problemas de los que el lector puede imaginar. Constituye la fusión de dos tradiciones bastante distintas en algunos aspectos.

– Diversos catálogos de fiestas (Ex 23,14ss; 34,18ss: 16,1ss; Lv 23,4ss; Nm 28-29).

c) Tradiciones distintas e incluso opuestas

– En Gn 1, Dios crea al hombre y la mujer al mismo tiempo, como culmen de la creación; en Gn 2 crea al hombre antes que a los animales, y por último a la mujer.

– En Gn 6,19s se ordena a Noé introducir en el arca una pareja de cada viviente; en 7,2 se trata de siete parejas de animales puros y una de impuros.

– En Gn 7,6s tiene lugar el diluvio, y Noé entra en el arca; en 7,10 se dice que el diluvio ocurrió una semana más tarde. En 7,11 vuelve a hablarse de los comienzos del diluvio y en 7,13 de la entrada de Noé.

– En Gn 37,28, los madianitas sacan a José del pozo donde lo habían metido sus hermanos, lo venden a los ismaelitas, y éstos lo llevan a Egipto. En 37,36 son los madianitas quienes lo venden en Egipto a Putifar. Y en 39,1, Putifar lo compra a los ismaelitas.

– En Ex 33,7 se dice que la tienda de reunión estaba situada fuera del campamento; en Nm 2,2, que los israelitas debían acampar en torno a ella.

– En Ex 16,14-35 se habla del maná como de un milagro divino. En Nm 11,6-9, como de un fenómeno natural.

– En Nm 9,17s se dice que la nube guiaba a los israelitas por el desierto. En Nm 10,31, Moisés no cuenta con esa ayuda y pide a Jobab que los acompañe. En Nm 10,33, quien guía al pueblo es el arca. Tres tradiciones distintas en poco más de una página.

– La duración de la fiesta de las Chozas es de siete días según Dt 16,15, y de ocho según Lv 23,36.

– En caso de homicidio no intencionado, el lugar de asilo es el altar según Ex 21,12ss. Pero en Dt 19,1-13 y Nm 35,9-24 no se menciona el altar, sino que se especifican unas ciudades de refugio para el culpable.

d) Anacronismos

– En Gn 12,6 y 13,7 se dice: «en aquel tiempo habitaban allí los cananeos». El autor supone que quienes habitan ahora la tierra son los israelitas. La afirmación carece de sentido en tiempos de Moisés.

– En Gn 21,34; 26,14.15.18; Ex 13,17 se menciona a los filisteos, que ocuparon el territorio después de la muerte de Moisés.

– En Gn 36,31 se habla de los reyes edomitas que exis-

tieron «antes de que los israelitas tuvieran rey»; quien escribe esta frase conoce la existencia de monarcas en Israel, cosa que sólo ocurrió dos siglos después de la muerte de Moisés.

e) *Diferencias de vocabulario*

– En algunos textos se da a Dios el nombre genérico de *Elohîm*; en otros, su nombre concreto, *Yahvé*. Esta distinción, que al profano puede parecer intrascendente, fue la que permitió el análisis inicial de las fuentes del Pentateuco.

– Al monte donde Dios se revela se lo llama en unos casos Sinaí y en otros Horeb.

– El suegro de Moisés se llama Ragüel en Ex 2,18 y Jetró en Ex 3,1; 18,1.2.6.12.

f) *Diferencias de estilo*

El libro del Deuteronomio se caracteriza por un estilo oratorio, retórico y ampuloso, típico de ciertas formas de predicación o exhortación.

Ciertas partes del Pentateuco poseen un estilo preciso y seco, con frases que se repiten machaconamente, como en el primer relato de la creación (Gn 1).

Otras secciones presentan un estilo narrativo ágil y vivaz; analizan la psicología de los personajes, hablan de Dios como si fuese un hombre que se pasea por la tarde, come, etc. (antropomorfismos).

En este punto, podría objetarse que el mismo autor puede usar estilos muy distintos, según las circunstancias y la materia que trata. Es cierto. Pero la cuestión es más complicada en el Pentateuco. El estilo varía notablemente incluso cuando se habla de los mismos episodios.

Todos estos argumentos, que podrían multiplicarse, han creado la profunda convicción de que el Pentateuco no pudo ser escrito por un solo autor, Moisés. Se advierte un proceso de formación muy largo y complejo, que hasta el día de hoy no ha sido suficientemente clarificado. Lo más probable es que nunca lo conozcamos con seguridad. Pero es interesante tener una idea sumaria de las hipótesis que se han formulado sobre este problema.

5. ¿Cómo se formó el lago?

La noticia se extendió de repente. Unos excursionistas habían descubierto un lago maravilloso, lleno de vida, espléndido para nadar y remar. Parecía imposible que no se lo conociese antes. Pero allí estaba. Se formaron caravanas de coches para disfrutar de su vista, pescar en él, tenderse en su orilla, recorrerlo en bote. El lago se convirtió en cita obligada de fines de semana, excursiones de scouts, parejas de novios.



Lago de Galilea.
El lago de Galilea se alimenta fundamentalmente de las aguas del río Jordán. El Pentateuco es como un lago, pero no resulta fácil decir de dónde proceden sus aguas. Unos piensan en cuatro ríos, otros en ríos y afluentes, otros en lagunas submarinas. Sólo una cosa es cierta: se trata de un lago espléndido.

Un domingo, en el suplemento ilustrado del diario local, el catedrático de geografía formuló una pregunta inquietante: ¿cómo se formó el lago? En su opinión, una gota fría muy localizada había provocado su aparición en pocas horas. La mayoría de la gente no dio importancia al artículo. Siguió absorta en la tortilla de patatas, la pelota, el transistor, gozando de la paz del lago.

Pero, el martes, las calles de la ciudad se vieron inundadas de carteles anunciando una conferencia que se tendría el viernes en el salón de actos de la Diputación. «El lago y la gota fría. A propósito de un despropósito». El conferenciante, meteorólogo del aeropuerto, atacó duramente la hipótesis de una gota fría que no había sido detectada por ningún observatorio. En su opinión, el lago estaba allí hace muchos años, quizá siglos, y se había formado a partir de un gran río, hoy desaparecido, pero cuyas huellas se podían rastrear desde cientos de kilómetros.

El lago comenzó a cobrar interés científico. La discusión saltó a la televisión autonómica, más tarde a la nacional. Vinieron científicos norteamericanos y alemanes. Los representantes de los partidos políticos se fotografiaron en sus orillas. El obispo publicó una pastoral en la que dejaba libertad de conciencia a los católicos a propósito de las distintas opiniones sobre la formación del lago.

Finalmente, en los cursos de verano, la universidad organizó un Congreso Internacional sobre el tema. El único punto de acuerdo fue descartar la gota fría. A partir de ahí, todo

eran disensiones. Las hipótesis principales fueron las siguientes:

– El lago se formó a partir de un gran río, hoy desaparecido, que en siglos pasados vertió allí sus aguas. Este río vio engrosado su caudal por numerosos afluentes.

– El lago se formó a partir de dos o tres ríos, no de uno solo. Corrían paralelos, sin encontrarse nunca, hasta que los encauzaron para converger en el mismo sitio. Todos ellos habían desaparecido, pero era fácil detectar sus huellas en paisajes vecinos.

El lago no se formó por la corriente de ningún río. Lo que había antes eran pequeñas lagunas, que los habitantes de pueblos cercanos habían unido hasta convertirlas en el lago actual.

Mientras la discusión continúa en los ambientes científicos, los niños juegan, los hombres se echan la siesta y los novios se pelean junto a él.

El Pentateuco es como el lago de nuestra historia. Durante siglos, la gente le ha sacado partido de forma sencilla, disfrutando con las andanzas de los patriarcas, sufriendo con la opresión del pueblo en Egipto, gozando del relato prodigioso de las plagas, imaginando la dura marcha por el desierto, aprendiendo la voluntad de Dios revelada en el Sinaí.

Nadie se preocupaba de cómo se formó el lago. Los viejos lo explicaban por una especie de gota fría, un torrente impetuoso caído del cielo sobre la mente inspirada de Moisés. Pero aumentaron los conocimientos científicos, se descubrieron huellas de antiguos ríos que terminaban en el lago, incluso investigaciones submarinas creyeron demostrar la existencia de lagunas anteriores en aquella zona. Y así se formularon las diversas hipótesis que enumero a continuación. No es preciso conocerlas a fondo. Basta recordar las distintas imágenes que empleo para explicarlas.

a) Hipótesis de los ríos (teoría documentaria)

Curiosamente, el primer autor en plantearse a fondo el tema fue un médico francés del siglo XVIII. Jean Astruc (1684-1766), que a los veintiséis años ya era catedrático de anatomía en la facultad de Toulouse y a los cuarenta y seis médico y consejero de Luis XV, no sólo se interesaba por la medicina, sino también por la historia. Varias *Memorias* sobre la peste, una historia natural del Languedoc y la historia de la Facultad de Medicina de Montpellier lo demuestran. Además –no sabemos de dónde sacaba tanto tiempo–, era teólogo. En 1753 publica en Bruselas sus *Conjeturas sobre las memorias originales de las que parece que se sirvió Moisés para componer el libro del Génesis*. Dicen las malas lenguas que el libro se imprimió

en París, pero sin nombre de autor, para no crearse problemas con la autoridad eclesiástica. No sería muy raro.

Astruc comienza estudiando los tres primeros capítulos del Génesis. Lo que más le llama la atención es que se nombra a Dios de dos formas distintas, *Elohîm* y *Yahvé*, y que estas denominaciones aparecen en relatos de estilo literario diverso. Por eso, propone la teoría de que *Moisés utilizó dos documentos escritos por autores anteriores a él.* El primero, documento A, usa el nombre de *Yahvé*; el segundo, B, emplea *Elohîm.* Luego intenta aplicar esta hipótesis al resto del Génesis. Pero no consigue repartir sus cincuenta capítulos entre estos dos documentos y termina admitiendo que Moisés utilizó otros diez documentos secundarios.

Recogiendo nuestra metáfora inicial, Astruc no estudia todo el lago, sólo una quinta parte del mismo. Y lo ve formado por dos ríos principales y diez secundarios. Pero fue Moisés quien los encauzó. La teoría tradicional no debe asustarse demasiado. Pero Astruc ha percibido la enorme complejidad del problema. Sólo basta seguir investigando.

b) Hipótesis de las lagunas (teoría fragmentaria)

Años más tarde, los compatriotas de Astruc están demasiado ocupados con su revolución para preocuparse del Pentateuco. Inglaterra y los estados alemanes siguen con preocupación el giro de los acontecimientos. Pero un inglés y un alemán prefieren dedicarse a estudiar nuestro problema. En los últimos años del siglo (1792-1800), Alexander Geddes propone una nueva teoría, que será aceptada poco después por Vater (1802-1805).

A diferencia de Astruc, estos autores no se limitan al Génesis, sino que amplían su estudio a todo el Pentateuco, concediendo especial importancia a las secciones legales. Llegan a la conclusión de que este conjunto de libros no se formó a partir de documentos (los ríos que recorren un largo camino), sino de fragmentos sueltos (las lagunas que los submarinistas descubrieron bajo el lago). De aquí el nombre de la teoría [1]. Y este trabajo no lo llevó a cabo Moisés. Para Vater, la laguna principal es el Deuteronomio, escrito en tiempos de David y Salomón (siglo X a.C.). Más tarde se le unieron otras secciones históricas y legales. El lago tardó en formarse cuatro siglos, hasta que adquirió su aspecto actual poco antes del destierro de Babilonia (siglo VI).

[1] La diferencia entre documentos y fragmentos consiste en que los primeros abarcan un largo período y diversidad de personajes, mientras los segundos son más limitados. Por ejemplo, un «documento» comienza con los orígenes del mundo y sigue con el diluvio, la historia de todos los patriarcas, etc. Los fragmentos son limitados; uno se centra en el diluvio, otro en la historia de José, etc.

c) Hipótesis de ríos y afluentes (teoría complementaria)

Parece que las revoluciones le sientan bien a la ciencia bíblica. Mientras tiene lugar la de 1830, Ewald va elaborando una nueva teoría, que expone en 1831. Ante todo, no cree que podamos limitarnos a los cinco primeros libros de la Biblia. El lago es más grande de lo que parece. Hay que incluir también el libro de Josué, que cuenta la conquista de la tierra, anunciada a los patriarcas desde el Génesis. Por eso, no habla de Pentateuco (cinco libros), sino de Hexateuco (seis libros). Este nuevo lago, de proporciones mayores que el anterior, se basa en un gran río, un «documento Elohísta», al que da este nombre porque llama a Dios *Elohîm*. Y en él desembocaron más tarde un documento que usaba el nombre de *Yahvé* y otros documentos más. Pero se trata de afluentes, no de ríos, que poco a poco van engrosando el cauce principal del Elohísta. Posteriormente, Ewald cambió de opinión, admitiendo dos relatos Elohístas y uno Yahvista. Admite la hipótesis de varios ríos (Astruc), completándola con la de los afluentes.

d) Hipótesis de los cuatro ríos (nueva hipótesis documentaria)

Fue formulada por Hupfeld en 1853. Este autor se limitó a estudiar el libro del Génesis y descubre en él *tres estratos narrativos, cada uno completo y homogéneo*: el original Elohísta, una obra Elohísta posterior, y otra que usa el nombre de Yahvé. Finalmente, un redactor unificó estos tres documentos.

Sus sucesores extienden el estudio a todo el Pentateuco y distinguen *cuatro documentos básicos*, en el siguiente orden cronológico: Sacerdotal (P), Elohísta (E), Yahvista (J) y Deuteronómico (D).

Pero quien llevó a cabo un estudio más detenido de los ríos del Pentateuco fue Julius Wellhausen. Para este autor, que ha marcado toda la investigación posterior, el más antiguo es el Yahvista (J), nacido en el reino de Judá hacia el año 850 a.C. Un siglo más tarde se forma en el Reino Norte el Elohísta (E). Ambos corren paralelos durante años, sin conocerse. Hasta que el año 722, cuando la capital del norte, Samaría, cae en manos de los asirios, muchos israelitas huyen a Judá, llevando consigo el río de sus tradiciones elohístas, que terminan fusionándose con las yahvistas (J + E). Pasa otro siglo, y en tiempos del rey Josías nace el río Deuteronómico (D), cuyas aguas se unen poco más tarde a las anteriores (J + E + D). A mediados del siglo V surge el río sacerdotal (P). Por último, hacia el año 400, todos estos ríos unidos dan lugar al Pentateuco. La teoría de Wellhausen podemos representarla gráficamente del siguiente modo:

hacia 850 ...	J				
hacia 750 ...	....	E			
hacia 722 ...	J +	E			
hacia 622 ...	....	....	D		
hacia 600 ...	J +	E +	D		
hacia 450 ...	....	....	....	P =	
hacia 400 ...	J +	E +	D +	P =	PENTATEUCO (*Torá*)

6. Discusiones posteriores

El sistema de Wellhausen encontró al principio bastante oposición en los sectores conservadores protestantes y católicos (donde hay que notar como honrosa excepción al dominico Lagrange), y cada vez mayor aceptación entre los científicos. Sin embargo, el paso del tiempo ha provocado un cambio de situación. Mientras hoy día se puede decir abiertamente que Moisés no escribió el Pentateuco, y que éste se formó a partir de cuatro documentos básicos, los científicos muestran cada vez más reservas con respecto al sistema global o con respecto a algunos de sus puntos. Sería extensísimo y complicado informar sobre todas las investigaciones posteriores. Me limito a ciertos datos de mayor interés.

a) Los ríos no son tan claros, se buscan afluentes

En primer lugar, algunos autores advierten que los cuatro documentos no son tan homogéneos como parece a primera vista. Por eso, comienzan a distinguir J1, J2, J3, Pg, Ps ..., hasta diseccionar el Pentateuco en una lista casi interminable de siglas. Este método encontró relativamente poca aceptación.

b) Descubren un nuevo río

Más éxito ha tenido la distinción de una nueva fuente, anterior a las cuatro delimitadas por Wellhausen. Smend la llamó J1, Pfeiffer S (por considerarla originaria del Sur), Morgenstern K (Kenita), Fohrer N (Nómada), Eissfeldt L (Laica). Pero son bastantes los autores que se niegan a admitir este quinto río.

c) Desaparecen ríos antiguos

Por el contrario, hay autores que niegan la existencia de alguna de las fuentes indicadas por Wellhausen. La batalla más dura se ha dado contra el documento Elohísta (E). Volz y Rudolph le dedicaron un estudio especial en 1933, y dicen que no se trata de un documento independiente, sino de un complemento o reelaboración de la tradición Yahvista[2]. A es-

[2] P. Volz y W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik?*, BZAW 63 (Giessen 1933).

ta opinión se sumarían más tarde Mowinckel, Sandmel, Winnet, Vriezen. Aunque la mayoría de los manuales siguen hablando del Elohísta como de un dato seguro, hoy día son cada vez más quienes niegan la existencia de esta fuente [3].

Discusión parecida tiene lugar con respecto al documento Sacerdotal (P). Ya en 1924 negaba Löhr la existencia de esta fuente en el Génesis [4]. Volz, en la obra citada anteriormente, negaba que de los escasos fragmentos que poseemos pudiese demostrarse la existencia de un narrador sacerdotal. Por su parte, Engnell concibe el Sacerdotal como el autor que combinó los diferentes relatos independientes en un libro de sagas, que abarcaba los cuatro primeros libros de la Biblia (Tetrateuco) [5]. La existencia de una historia sacerdotal independiente (Pg) la ha negado también Cross [6].

d) Se discuten las fechas en que nacieron los ríos

También las fechas propuestas por Wellhausen para los distintos documentos han sufrido cambios. Por ejemplo, Procksch sitúa P antes del exilio, y Kapelrud hacia el 550. Kennet considera D postexílico. En cuanto a J, la mayoría de los autores tiende a situarlo un siglo antes, en tiempos de Salomón (siglo X). Pero resulta significativo que dos de las obras más recientes sobre el tema sitúen al Yahvista mucho más tarde [7]. Por lo que respecta al Elohísta, entre quienes admiten su existencia, alguno lo fecha en el siglo X, relacionándolo con el cisma de Jeroboán [8].

e) Se piensa en un laguito del que nacieron los ríos

Al margen de las fuentes, Cross postula la existencia de un «ciclo épico» [9] anterior a J y E, y en el que se basaron estos documentos.

[3] Véase, por ejemplo, H. Ch. Schmitt, *Die nichtpriesterliche Josephgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik*, BZAW 154 (Berlín 1980).

[4] M. Löhr, *Untersuchungen zum Hexateuchproblem*, BZAW 38 (Giessen 1924).

[5] I. Engnell, *Gamla Testamentet*, I. *En traditionshistorik inledning* (Estocolmo 1945).

[6] F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973.

[7] H. H. Schmitt, *Der sogennante Jahwist* (Zurich 1976), lo sitúa en el siglo VII, a finales de la monarquía. H. Vorländer, *Die Entstehung des jehowistischen Geschichtswerkes*, EHT 109 (Francfort 1978), lo fecha incluso en el exilio.

[8] A. W. Jenks, *The Elohist and North Israelite Traditions* (Missoula 1977).

[9] Sobre los equívocos a que se presta esta terminología, véase el interesante artículo de Ch. Conroy, *Hebrew Epic: Historical Notes and Critical Reflections*: Bib 61 (1980) 1-30.

f) Discusión sobre la longitud y el caudal de los ríos

Por último, conviene saber que ni siquiera los autores que siguen a Wellhausen coinciden plenamente a la hora de delimitar con exactitud qué episodios o versos pertenecen a cada una de las fuentes. Una teoría bastante aceptada puede verse en J. Schreiner, *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, 496-501. Más claro y pedagógico es el folleto *Gráfico en color de las fuentes del Pentateuco*, tomado del libro de P. F. Ellis, *Los hombres y el mensaje del Antiguo Testamento* (Sal Terrae, Santander 1970).

7. Conclusiones de un escéptico

Los datos anteriores, que demuestran la falta de unanimidad entre los comentaristas, ha provocado la durísima reacción de Rendtorff [10]. Según él, la aceptación de la teoría de Wellhausen es más aparente que real. En el fondo, no hay dos autores que coincidan, y las contradicciones se dan incluso en temas de suma importancia (mensaje teológico del Yahvista, delimitación de la obra, finalidad, etc.). Lo más sensato es terminar de una vez con la hipótesis de los documentos.

Quizá el error de Rendtorff consista en querer sustituir un método por otro. Y las investigaciones de los últimos siglos deberían animarnos a abandonar esta temática de los orígenes del Pentateuco. No sabemos a ciencia cierta cómo se formó. Por eso, es preferible dedicarse a un tipo de lectura que tenga en cuenta el resultado final, los cinco libros actuales, no el proceso de formación de la obra [11]. No se trata de volver a visiones simplistas, faltas de espíritu crítico, que soslayan las dificultades cerrando los ojos ante ellas. Se trata de aceptar lo irremediable.

Si existió un documento Yahvista, pero no sabemos la extensión de su obra, por poner un caso concreto, todo lo demás es pura hipótesis. Weimar, por ejemplo, pone el final en Nm 14,8a; Wolff en Nm 25,5; muchos autores en Jue 1,36; Hölscher en 1 Re 12,19. Inevitablemente, la delimitación influye en el contenido, intenciones, teología, fecha de composición...

Lo anterior no impide que las Introducciones al Antiguo Testamento dediquen buen número de páginas a J, E, D y P. Reconozco que, a veces, es preciso hablar de tradiciones yahvistas, elohístas, sacerdotales y deuteronómicas para dejar claro que el Pentateuco no es un bloque compacto y homogéneo. Pero no debemos ser demasiado optimistas, para no caer en posturas tan ingenuas como las de quienes pensaban que Moisés escribió el Pentateuco.

[10] R. Rendtorff, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuchs*, BZAW 147 (Berlín 1977).

[11] Esta es la postura de D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, JSOT Suppl. Series 10 (Sheffield 1978).

8. El lago se transforma en palacio

Para explicar mejor mi punto de vista, prefiero cambiar de metáfora. Los autores antiguos que dieron forma final al Pentateuco emplearon materiales muy diversos. A lo largo de siglos fueron construyendo un palacio impresionante a primera vista. Pero, cuanto más se lo visita, más nos desconcierta. Encontramos pasadizos sin salida, habitaciones adornadas con motivos de otras épocas, escaleras que no conducen a ningún sitio, estilos arquitectónicos distintos, ventanas cegadas y muros casi derruidos. La tentación de la ciencia bíblica ha sido desmontar el palacio para distribuir sus materiales en tres, cuatro o cinco bloques. Si resistimos a esta tentación, conseguiremos dos grandes cosas: que el edificio se mantenga en pie, y advertir la unidad y belleza de la estructura a pesar de la amalgama de materiales, estilos y épocas.

Leer y releer el Pentateuco buscando sus líneas maestras, contemplándolo desde los más diversos puntos de vista, es lo que nos permitirá gozar de él y descubrir el mensaje que encierra para nuestra fe. Es lo que intentaremos en el capítulo siguiente con algunas secciones.

9. Bibliografía

Limitándome a publicaciones en castellano, quien desee completar las ideas anteriores puede consultar L. Grollenberg, *Visión nueva de la Biblia*, 13-53; A. Robert / A. Feuillet, *Introducción a la Biblia*, I, 273-303; *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, publicada bajo la dirección de H. Cazelles, 115-63.

Sobre el Yahvista: L. Ruppert, *El Yahvista, pregonero de la historia de la salvación*, en J. Schreiner, *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, 133-57; A. González Lamadrid, *Teología de las tradiciones yahvista y sacerdotal* (Madrid 1970); H. Cazelles, *El Yahvista*, en *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, 203-33.

Sobre el Elohísta: L. Ruppert, *El Elohísta, portavoz del pueblo de Dios*, en J. Schreiner, *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, 158-71; H. Cazelles, *Los textos elohístas*, en *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, 233-43.

Sobre el Sacerdotal: R. Kilian, *El escrito sacerdotal. La esperanza del retorno*, en J. Schreiner, *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, 307-28; A. González Lamadrid, *Teología de las tradiciones yahvista y sacerdotal* (Madrid 1970); G. von Rad, *La teología del código sacerdotal*, en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 421-44.

La historia de la investigación ha sido expuesta detenidamente por R. J. Coggins, *A Century of Pentateuchal Criticism*: Christian Quarterly Review 166 (1965) 149-61.413-25; A. Graeme Auld, *Joshua, Moses and the Land. Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch in a Generation since 1938* (Edimburgo

1980); A. H. J. Gunneweg, *Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung*: ThRu 48 (1983) 227-53; C. Houtma, *Inleidingin de Pentateuch. Een beschrijving van de geschiedenis van het underzoek naar het ontstaan en de compositie van de eerste vijf boeken van het OT met een terugblik en een evaluatie* (Kampen 1980); véase también la reciente obra en colaboración editada por A. de Pury, *Le Pentateuche en question* (Ginebra 1989) [amplia recensión de la misma en RB 97 (1990) 581-94].

6

Capítulos selectos del Pentateuco

Decíamos antes que lo importante no es discutir cómo se formó el lago, sino disfrutar de él. Vamos a pasearnos por el Pentateuco, a penetrar en sus aguas. Podríamos hacerlo con una mentalidad histórica moderna, poniendo en crisis los datos que aporta. No aprovecharíamos nada. Es el mensaje de fe, transmitido a partir de unos personajes modélicos, lo que puede sernos útil. Para ello nos fijaremos en tres bloques muy distintos de capítulos. El primero se centra en las tradiciones de Abrahán, pero desde una perspectiva muy concreta: la promesa de la descendencia, que se cumple de forma dramática. El segundo recoge la expresión más antigua de la teología de la liberación. El tercero nos pone en contacto con las tradiciones sobre la marcha hacia la tierra prometida, con todos los problemas a los que se vio enfrentado el pueblo. El método será muy activo, presuponiendo siempre la lectura de los textos bíblicos antes de utilizar el comentario que ofrezco.

1. El drama de Abrahán

Trabajo previo (no le importe dedicarle el tiempo necesario):

– Lea Gn 12-24 y 25,1-10, subrayando en su Biblia todas las frases referentes al tema de la descendencia.

– Cuando haya terminado, relea las frases subrayadas e intente hacerse una idea de conjunto del tema.

– Redacte en pocas líneas sus impresiones.

A un lector atento de la Biblia, la figura de Abrahán le resulta conocida cuando llega al c.12. Sabe que es hijo de Teraj y hermano de Najor y de Harán (11,26). Sabe también que está casado con Saray (11,29), y que ésta es estéril (11,30). Y que Teraj, Abrahán, Saray y Lot salieron de Ur de los caldeos para dirigirse a Canaán, pero sin terminar su viaje. Llegados a Harán, se establecieron allí (11,31).

Lo que no puede imaginar quien lee la Biblia por vez primera es que de estos comienzos tan sencillos surja una de las mayores figuras del Antiguo Testamento. Y esto no va a ser fruto del esfuerzo humano, sino de la gracia de Dios. Pero una gracia que exigirá gran dosis de obediencia y de fe.

a) La vocación (Gn 12,1-4)

Para el autor yahvista, los orígenes del futuro pueblo de Israel se encuentran en un breve discurso de Dios, que contiene una orden (12,1) y varias promesas (12,2-3). La orden, muy simple, sirve para poner de relieve el tema de la tierra: abandonar la propia, para caminar hacia la que Dios mostrará. Salir de lo que uno tiene y quiere, abandonar el presente, para ponerse en marcha hacia lo desconocido, el futuro. Un lector moderno podría pensar que esto no supone demasiado sacrificio para un seminómada como Abrahán. Sin embargo, no es lo mismo cambiar de sitio por propio deseo que cambiar de patria por deseo ajeno. Ahí radica la fuerza y la exigencia del imperativo inicial «vete».

Pero Dios no sólo exige. También promete. Ante todo, al hombre casado con una mujer estéril, le anuncia que «de ti haré un gran pueblo». Y luego le habla de una bendición personal, subrayando este tema («bendecir» y «bendición» aparecen cuatro veces en dos versos). Aquí queda implicado todo lo demás: prestigio, riqueza, protección divina, defensa de los enemigos. La fama de Abrahán será tan grande, que cuando los otros pueblos quieran bendecir a alguien usarán la fórmula: «Que Dios te bendiga como bendijo a Abrahán» [1].

El relato termina constatando escuetamente que Abrahán cumplió la orden divina. El autor de la carta a los Hebreos expresa mejor que nadie esta actitud del protagonista: «Por la fe, Abrahán, al ser llamado, obedeció y salió para el lugar que había de recibir en herencia, y salió sin saber a dónde iba» (Heb 11,8). Y añade unas palabras de enorme valor, que muchas veces no se tienen en cuenta: «Por la fe, peregrinó por la Tierra Prometida como en tierra extraña, habitando en tiendas». Le basta esta frase para enunciar un tema capital en las tradiciones patriarcales: la forma misteriosa en que se cumplen las promesas.

b) El drama del cumplimiento

La visión que ofrece Gn 12,1-4 es optimista. Y sabemos que las promesas se cumplieron. Pero es importante recordar que esto ocurrió de forma dramática, a través de una serie de crisis que ponían de relieve la necesidad de renovar la promesa. Es lo que encontramos en el relato del Génesis, tanto a propósito de la descendencia numerosa como a propósito de la

[1] Este es el sentido primitivo de la frase: «con tu nombre se bendecirán todos los linajes de la tierra». Desde un punto de vista cristiano –y judío– también es válida la interpretación posterior: a través de Abrahán, Dios bendecirá a todos los pueblos del mundo.

tierra. Por motivos de brevedad, nos centraremos sólo en la primera.

En Gn 12,2, Abrahán ha recibido ya la promesa de que Dios hará de él un gran pueblo. Sabe que Saray es estéril. Pero cree y espera que Dios resuelva el problema. Sin embargo, lo primero que se produce es una crisis. En Egipto, Saray es llevada al palacio del faraón (12,10-20). ¿Como tendrá descendencia Abrahán, si ya ni siquiera tiene mujer? Resuelto el problema, vuelve a resonar la promesa, con tonos más enérgicos todavía: «Haré tu descendencia como el polvo de la tierra; el que pueda contar el polvo de la tierra podrá contar tu descendencia» (13,16).

Pero nada cambia, y encontramos la segunda crisis. Esta vez no la provocan amenazas externas; es una crisis personal de Abrahán, que expresa sus dudas: «Mi Señor, Yahvé, qué me vas a dar si me voy sin hijos... ? He aquí que no me has dado descendencia, y un criado de mi casa me va a heredar» (15,2-3). Pero Dios afirma que lo heredará un hijo suyo. Y sacándolo afuera le dice: «Mira al cielo, y cuenta las estrellas, si puedes contarlas. Así será tu descendencia» (15,5). Y el autor añade: «Creyó Abrahán en Yahvé, el cual se lo reputó por justicia» (15,6). A la crisis personal responde el patriarca con un acto de fe personal, que el Yahvista pone de relieve, y del que san Pablo sacaría grandes consecuencias.

Sin embargo, no ocurre nada nuevo. Al contrario, el capítulo 16 abre un nuevo período de crisis porque comienza constatando: «Saray, mujer de Abrán, no le daba hijos» (16,1). Y ella misma admite su esterilidad (16,2). Por eso, busca la solución por un camino jurídico, en el fondo, humano: tener hijos a través de la esclava (Agar). Nace así Ismael (16,2-15), cumpliéndose en cierto modo la promesa de Dios. Pero esta solución buscada por Saray se encarga ella misma de ponerla en crisis, provocando la huida de Agar. No parece que ésta sea la gran bendición prometida por Dios.

De hecho, en el c. 17 encontramos una nueva promesa:

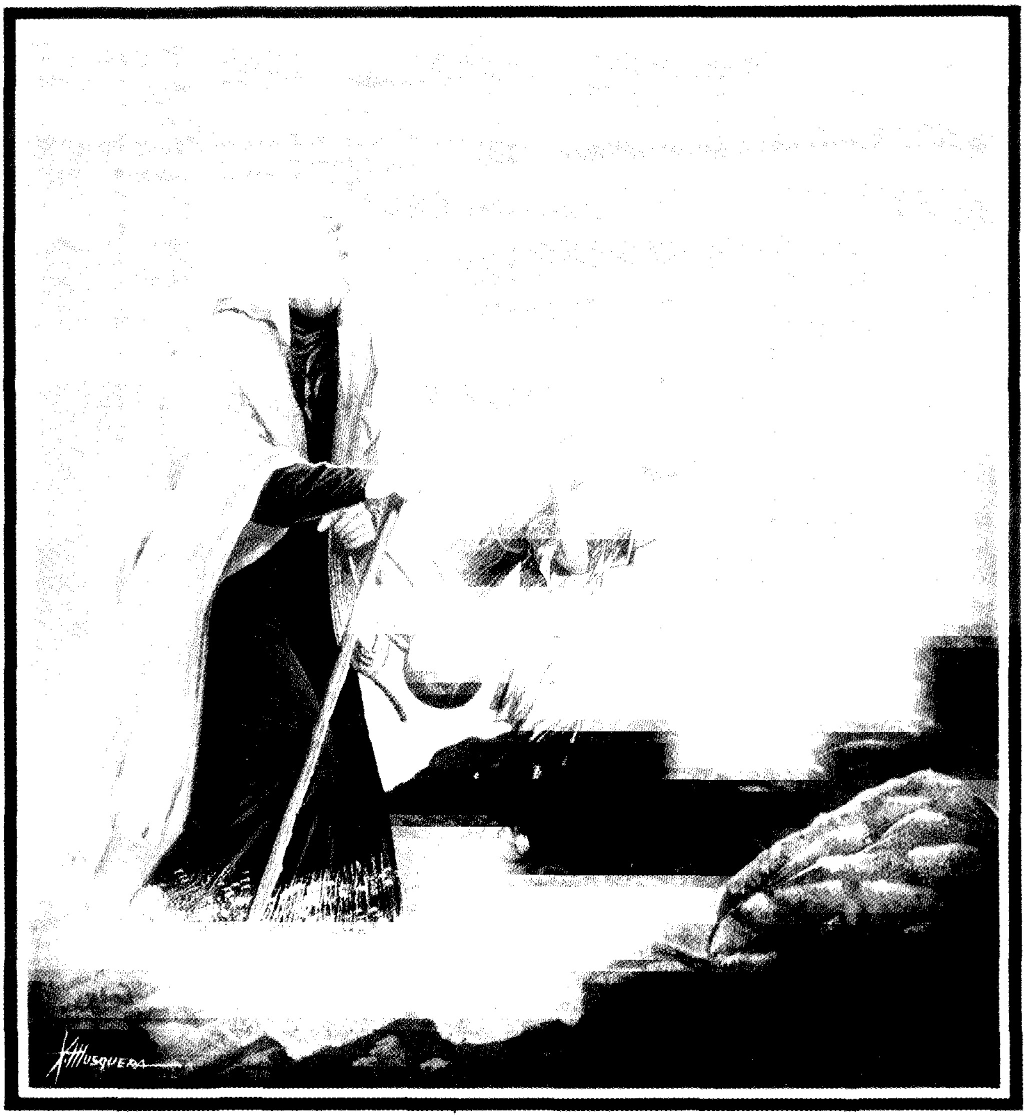
> «Esta es la alianza que hago contigo: serás padre de muchas naciones. Ya no te llamaras Abrán, sino que tu nombre será Abrahán, pues te haré padre de muchas naciones. Te haré extraordinariamente fecundo. De ti surgirán naciones, de ti nacerán reyes» (17,4-6).

En ese mismo discurso, poco después, Dios ofrece otra solución: curar la esterilidad de Sara. «Tu mujer, Saray, ya no se llamará Saray, sino Sara. Yo la bendeciré, y te daré un hijo de ella. La bendeciré, y de ella nacerán naciones; reyes de pueblos brotarán de ella» (17,15). Después de todo lo ocurrido, no es extraño que Abrahán se tome la promesa un poco en broma e incluso se eche a reír. Duda de que un hombre pueda

tener hijos a los noventa años, y añade con cierta ironí daría por contento si conservases a Ismael con vida» (18). Ya no es la crisis profunda de desánimo que encontráb mos en el c.15. Lo es de escepticismo, que abandona la esperanza y se toma las cosas con humor aparente. Dios, sin molestarse por esta actitud, insiste en que le dará dentro de un año un hijo, Isaac, y que también bendecirá a Ismael (17,19-21). Y Abrahán, dejándose de ironías y escepticismos, demuestra una vez más su fe: en ese discurso, Dios le ha pedido que circuncide a todos los varones, como señal de la alianza. El patriarca cumple la orden (17,23-27).

El sacrificio de Isaac es el momento más dramático de una larga serie de promesas que parecen abocadas al fracaso. La fe de Abrahán, «esperando contra toda esperanza», es un desafío y un ejemplo para cualquier cristiano de hoy.

La redacción actual del Pentateuco, al mezclar distintas fuentes, hace que la situación resulte aún más irónica, o más



trágica, que en las redacciones independientes del Yahvista o del Sacerdotal. En el c.17, Dios ya ha prometido a Abrahán que dentro de un año tendrá un hijo (17,21). En el capítulo siguiente parece haberse olvidado de esa promesa, y la repite durante la aparición en el encinar de Mambré: «El próximo año volveré, y tu mujer ya tendrá un hijo» (18,10). Esta vez, quien se ríe y se muestra escéptica es Sara: «Ahora que soy vieja voy a experimentar el placer, y con un marido tan viejo?» (18,12). Aunque nosotros nos sentimos inclinados a darle la razón a Sara, a Dios le molesta su risa, y se lo dice (18,13-15).

¿Ha llegado con esto el momento de que nazca el hijo prometido? No. Una nueva crisis, semejante a la primera, va a producirse. Mientras Abrahán habita en las cercanías de Guerar, su rey se enamora de Sara (el Elohísta, autor del pasaje, la concibe todavía joven y hermosa) y se la lleva a su casa. Abrahán pierde a su esposa. ¿Cómo puede cumplirse la promesa de Dios? De nuevo, el Señor pone remedio.

Y, finalmente, tiene lugar lo prometido: el nacimiento de Isaac (21,1-7). Después de tantas dilaciones y crisis, parece lo más maravilloso del mundo. Pero es un cumplimiento muy parcial de la promesa. Abrahán sólo tiene dos hijos, no la multitud innumerable como el polvo de la tierra o las estrellas del cielo.

Y se va a plantear una nueva crisis, que separará a los hermanos. Sara, molesta con Agar, la expulsa junto con Ismael; si ambos se salvan es por una protección especial de Dios (21,9-21). Pero Abrahán ya no volverá a gozar de su presencia hasta el momento de la muerte (25,9).

Pero la crisis más grave no procede de envidias humanas, sino del mismo Dios: «Toma a tu hijo, a tu único hijo, Isaac, y ofrécemelo en holocausto...» (22,2). ¿Qué ocurrirá ahora con la promesa? Lo importante es que Abrahán sigue manifestando una fe inconmovible en Dios. Y éste le responde como en los primeros tiempos: «Juro por mí mismo, palabra de Yahvé. Porque hiciste eso, porque no me negaste a tu único hijo, lo bendeciré y multiplicaré sus descendientes como las estrellas del cielo y la arena de la playa» (22,16).

La verdad de estas palabras es lo que pretende demostrar el c.25, cuando indica los descendientes que Abrahán tiene de la concubina Quetura. Una lista aburrida, sin fundamento histórico, pero de gran valor teológico. A través de los seis hijos que le nacen ahora, Abrahán se convierte en padre de asuritas, letusíes, leumíes, madianitas y otros pueblos (25,1-4), sin olvidar a los hijos de otras concubinas (25,6) y a los ismaelitas con sus doce jefes (25,12-16). Abrahán, esperando contra toda esperanza, se ha convertido en padre de pueblos numerosos.

Todos los datos anteriores podemos resumirlos en el guiente esquema:

- Promesa inicial (12,2)
  - *Crisis 1: Sara en Egipto* (12,10-20)
- Promesa (13,16)
  - *Crisis 2: soy estéril* (15,2)
- Promesa (15,4-5)
  - *Crisis 3: Sara estéril* (16,1)
    - 1.ª solución:

Agar engendra a Ismael (16,2-3.15). Con crisis.

- Promesa (17,4-6)
    - 2.ª solución:

Sara (17,15-21; 18,10-15).

Con desconfianza de Abrahán y Sara (17,17; 18,2)

- *Crisis 4: Sara y Abimelec* (20,1-14)

Cumplimiento inicial: Isaac (21,1-8)

- *Crisis 5: Pérdida de Ismael* (21,9-14)
- *Crisis 6: Sacrificio de Isaac* (22)

- Promesa (22,16-17)

Cumplimiento final: descendencia numerosa (c. 25)

Tras leer este breve comentario, habrá advertido probablemente dos cosas: 1) que le ha ayudado a captar cosas que le habían pasado desapercibidas; 2) que, a pesar de todo, es mucho más ameno y útil leer la Biblia que leer este libro. La afición a la lectura directa de la Sagrada Escritura es lo más importante que pretendemos.

2. La primera teología de la liberación

Antes de que Gustavo Gutiérrez escribiese su libro sobre el tema, mucho antes de que sacerdotes y teólogos fuesen perseguidos y asesinados por liberar a los pueblos de América Latina, surgió la teología de la liberación en el pueblo de Israel. No fue fruto de una ideología marxista, como a veces se dice, sino de una experiencia viva del Dios libertador. Los antiguos teólogos la propusieron en forma narrativa, accesible al pueblo más sencillo, pero llena de riqueza. Vale la pena adentrarse en esa experiencia humana y religiosa.

• *Como trabajo previo, lea capítulos 1-15 del libro del Exodo (puede saltarse 12 y 13 si le resultan aburridos), fijándose en los principales protagonistas. Una vez terminada la lectura, siga con el comentario que ofrezco.*

No haré una exposición del contenido, ni trataré cuestiones habituales en la exégesis. Me interesa sobre todo un análi-

sis de los protagonistas. En el drama de la opresión y liberación de Israel, encontramos cuatro grandes protagonistas: el pueblo, el faraón, Moisés y Dios. Y aparecen en este orden tan curioso, que muchos se sentirían inclinados a cambiar. (Aarón, que ocupa gran relieve en las tradiciones de origen sacerdotal, podemos dejarlo al margen). A través de ellos, los autores bíblicos no sólo pretenden contar el pasado, sino enseñarnos a analizar nuestra situación actual.

a) El pueblo

Parafraseando el comienzo del evangelio de san Juan, podríamos decir: «Al principio era el pueblo». No por ganas de concederle un puesto que no le corresponde, sino porque con él comienza el libro del Exodo: «Nombres de los hijos de Israel que fueron a Egipto con Jacob...» (1,1). Antes de que Dios actúe, antes de que Moisés luche por libertarlo, tenemos la realidad humana de un grupo de personas que se multiplica y termina convirtiéndose en una amenaza para los egipcios.

Decir que el pueblo es lo primero no significa decir que es maravilloso. Una de las enseñanzas más profundas de estos libros consiste en indicar continuamente los desánimos y crisis por los que el pueblo atraviesa, con la tentación de permanecer en Egipto, volver allí o quejarse de Moisés. El relato bíblico lo presenta pasando por las siguientes etapas:

Al principio, cuando se establece el régimen opresor, no encontramos ninguna reacción de los israelitas. Parece como si todo siguiese igual, e incluso «se convirtieron en una pesadilla para los egipcios» (1,12). Las parteras engañan fácilmente al faraón, y la hermana de Moisés consigue que el niño sea encomendado a su verdadera madre. Este ambiente casi despreocupado parece durar años (1,11), y es Moisés el primero que reacciona colérico al ver a sus hermanos sometidos y a un egipcio maltratando a un hebreo (1,11- 12).

La situación cambia profundamente «mucho tiempo después», cuando muere el faraón. Entonces sí se dice que «los israelitas gemían bajo el peso de la esclavitud y gritaron» (1,23). Por eso, cuando Moisés se presenta ante ellos con un mensaje de libertad, no extraña que lo acepten, muestren su alegría y adoren a Yahvé (4,31).

Pero pronto surgirá la primera crisis. Cuando el faraón reacciona aumentando los trabajos (5,6-14), los capataces israelitas se enfrentan con Moisés y Aarón:

> «Que Yahvé os examine y juzgue, porque nos habéis vuelto odiosos al faraón y a su corte, y habéis puesto en su mano una espada para que nos maten» (5,21).

Y el mismo pueblo deja de confiar en las palabras del



Es el pueblo real, con sus dudas y temores, con sus rebeldías y protestas, el que merece ser liberado. Dios escucha el clamor de los oprimidos.

libertador, por muy bonitas que sonasen a sus oídos. Tras el esperanzador discurso de 6,2-8, «los israelitas no hicieron caso, porque estaban agobiados por una dura esclavitud» (6,9).

A partir de este momento, el pueblo desaparece del relato. Su libertad será siempre el tema debatido entre Moisés y el faraón, pero los autores no indican cómo reaccionan los is-

raelitas. Hasta que, después de todos los milagros, cuando se acerca el momento culminante de la salida de Egipto, el pueblo vuelve a adorar a Dios y a obedecerle (12,27-28).

Sin embargo, no parece que el Señor esté demasiado convencido de su firmeza. En 13,17 se indica:

> «Cuando el faraón dejó salir al pueblo, Dios no lo guió por el camino de Palestina, que es el más corto, porque a Dios le pareció que, ante los ataques, el pueblo se arrepentiría y volvería a Egipto».

Y esta sospecha encuentra su confirmación en el miedo que experimentan los israelitas antes de pasar el Mar de las Cañas, y que les impulsa a renunciar a la libertad, haciendo una profunda crítica a Moisés:

> «¿Es que no había sepulturas en Egipto? ¡Nos trajiste al desierto para que muriésemos! ¿Por qué nos trataste así, sacándonos de Egipto? ¿No es lo que te decíamos en Egipto: Déjanos en paz, para que sirvamos a los egipcios? ¿Qué es mejor para nosotros: Servir a los egipcios o morir en el desierto?» (14,10-12).

Pero esta primera parte termina con tono positivo. Después del gran milagro del Mar,

> «Israel vio el gran poder con que Yahvé actuó contra Egipto; entonces, el pueblo temió a Dios y creyó en él y en su siervo Moisés» (14,31).

Estos cambios continuos de actitud, pasando de la queja a la alegría, de la esperanza al desánimo, de la fe a la crítica profunda, reflejan una profunda experiencia humana. Los autores, que aman a su pueblo y cuentan la epopeya de su liberación, no se dejan arrastrar por un optimismo ingenuo. La libertad tiene un precio muy alto, y en ocasiones parece preferible la esclavitud. Todos los líderes históricos que se embarcaron en esta empresa podrían constatar la verdad de lo que aquí se cuenta. Al mismo tiempo, el relato bíblico quiere dejar algo claro: es ese pueblo real, con sus dudas y temores, con sus rebeldías y protestas, el que merece ser liberado. Este mensaje, que atraviesa las páginas de toda la Biblia, adquiere su cumplimiento pleno en la figura de Jesús, que no muere por gente perfecta, sino por los que todavía «éramos pecadores» (Rom 5,8).

b) El faraón

Narrativamente, el segundo gran protagonista es el rey de Egipto, que aparece ya mencionado en 1,8. Más tarde será sustituido por otro distinto (1,23), aparentemente más cruel. Los historiadores se esfuerzan por identificarlos. Seti I y Ramsés II parecen los faraones más apropiados, famosos por sus construcciones. Pero a los autores bíblicos no les interesan los nombres. Quizá no los sabían. En todo caso, el poderoso que-

da innominado, como las bestias de la apocalíptica. Lo importante no es su nombre, sino su capacidad de oprimir. A través de estas páginas quedará genialmente dibujada la psicología y la ideología del opresor.

Dos rasgos bastan al autor para caracterizar al primero de ellos: desconoce a José y siente miedo (1,8-10). El lector del Génesis intuye lo que significa el primer dato. En momentos difíciles para el faraón y para Egipto, José fue el salvador. Gracias a él no fueron víctimas del hambre provocada por la inmensa sequía. Ahora, todo eso se ha olvidado. Los egipcios sólo ven en los israelitas un peligro futuro y una mano de obra barata. Aquí está el comienzo del fenómeno de la opresión: en olvidar los lazos de amistad y de fraternidad que unen a las personas y a los pueblos. A partir de ese momento, sólo son posibles enemigos o posibles esclavos. «Los egipcios les impusieron duros trabajos y les amargaron la vida con dura esclavitud» (1,13-14).

A la crueldad, el segundo de los faraones une la obstinación. Ya se lo advierte Dios a Moisés desde el principio: «Sé que el rey de Egipto no os dejará marchar si no es obligado con mano fuerte» (3,19). Efectivamente, su primer encuentro con Moisés revela la actitud del egipcio: «¿Quién es Yahvé, para que tenga que obedecerle y dejar salir a los israelitas? Ni conozco a Yahvé ni dejaré partir a Israel» (5,2). El opresor nunca reconoce a Dios ni lo tiene en cuenta. Si Moisés, en vez de nombrar a Yahvé, hubiese invocado la protección de Ra o de Amón, dioses egipcios, tampoco habría encontrado buena acogida. No es cuestión de nombres ni de formación religiosa. Es cuestión de intereses, y la verdadera religión siempre parece subversiva en sus exigencias de justicia: «Moisés y Aarón, ¿por qué subvertís al pueblo que trabaja? Volved al trabajo» (5,4).

A continuación, adopta unas medidas más crueles con el pueblo, y pronuncia unas palabras que, sin conocerlas, han obedecido los opresores de todos los tiempos: «Carguen a esos hombres con más trabajo, para que estén ocupados y no presten atención a palabras mentirosas» (5,9). Que el pueblo no tenga tiempo de escuchar ni de pensar, para que no advierta que la dura situación en que se encuentra puede tener remedio. Ocupar el cuerpo y vaciar el espíritu es la táctica habitual del explotador. Quienes no la aceptan son acusados de «muy perezosos» (5,17).

Hasta ahora, Dios ha intentado resolver el problema de buena manera, mediante el diálogo del rey con Moisés. En vista del fracaso, se decide a actuar «haciendo solemne justicia» (7,4). Y comienza el gran enfrentamiento, expresado a través de las plagas. Si Moisés cuenta con la ayuda de Dios (el bastón prodigioso), el faraón cuenta con la ayuda de sus magos.

La primera plaga (agua convertida en sangre) termina en empate, y el rey se obstina (7,13.22). Lógicamente, «el faraón volvió a su palacio sin preocuparse por lo sucedido». Un milagro más o menos no tiene por qué cambiar la política económica del país. Es el pueblo egipcio quien paga las consecuencias, debiendo buscar agua por todas partes.

La segunda plaga, de ranas, comienza a preocupar al rey (7,25-8,11). Incluso pide a Moisés que interceda para alejarlas y promete dejar salir al pueblo (8,4-10). Ya comienza a saber quién es Yahvé, y reconoce que sólo él puede salvarlo. Pero, pasado el peligro, «el faraón vio que había tregua, se endureció y no los escuchó» (8,11).

Esta actitud resulta aún más llamativa durante la plaga de mosquitos (8,12-15). Los magos no pueden nada contra ella, y dicen al faraón: «Ese es el dedo de Dios». A partir de este momento, ya no volverán a intervenir (sólo se hablará de ellos en 9,11 para decir que quedaron afectados por las úlceras). Pero el rey se ha vuelto un muro impenetrable. No sólo no escucha a Moisés, sino que tampoco escucha a sus magos (8,15).

La plaga de las moscas (8,16-28) da paso a una segunda negociación: «Ofrezcan sacrificios en mi territorio». Pero luego se endurece de nuevo. Lo mismo ocurre cuando la peste del ganado (9,1-7) y las úlceras (9,8-12).

Con la séptima plaga, la de granizo (9,13-35), entran en escena los ministros del rey. Estos no realizan prodigios, aconsejan. Y aparecen divididos; unos creen en la palabra de Yahvé, otros se cierran a ella. Y la actitud del rey cambia profundamente. Por tercera vez se presta a negociar, y comienza reconociendo su pecado. Pero es una confesión interesada. Cuando pasa el peligro, de nuevo se endurece.

Cuando vienen los saltamontes (10,1-20), la amenaza es tan grave que los ministros aconsejan hacer caso a Moisés. «Egipto está arruinado» (10,7). De hecho, el relato contiene dos negociaciones en esta plaga. En la primera, antes de que ocurra, el rey pone como condición que sólo los hombres vayan a ofrecer sacrificios. Moisés no lo acepta, y sucede el castigo. En el diálogo posterior, el faraón reconoce una vez más su pecado y pide oraciones. Pero termina endureciéndose.

Poco a poco, sin embargo, va perdiendo terreno. En la novena plaga, la oscuridad (10,21-28), la condición que pone es que los israelitas vayan «sin los animales». Al no aceptarse su propuesta, se endurece e incluso amenaza de muerte a Moisés.

En realidad, quienes mueran serán los primogénitos de Egipto (11,1-9; 12,29-32), y finalmente se produce la victoria: «Salid de en medio de mi pueblo, tú y los israelitas. Id a servir a Yahvé, como pediais. Llevad también vuestros rebaños y ganados, como dijisteis. Iros y bendecidme».

«Como pedíais», «como dijisteis». Mucha sangre y sufrimiento podían haberse evitado si el faraón hubiese escuchado desde el comienzo la propuesta de Moisés. En el magnífico poema de Is 14 sobre la muerte del tirano, se lo acusa al final de que, con su política imperialista, no sólo arrasó países extranjeros, sino que también «destruiste a tu país, asesinaste a tu propio pueblo» (14,20). Es lo que de forma popular y folklórica describe el libro del Exodo. Aunque en el faraón destaca su crueldad, lo que más impresiona es su obstinación en mantener una política que está arruinando a los egipcios. Cuando lo reconozca, la situación no tendrá remedio.

c) *Moisés*

En orden narrativo, el tercero de los protagonistas es Moisés. El primer episodio, que sirve para justificar su nombre, parece de poco interés, basado en motivos que ya se aplicaron al rey Sargón. Pero es interesante en relación con lo que sigue. Moisés, educado en la corte, en un ambiente cómodo y agradable, no olvida sus orígenes y «salió para ver a sus hermanos». Si el comienzo de la crueldad del faraón radica en que «no conocía a José», el cambio de Moisés comenzará a producirse cuando entre en contacto con su gente y advierta que «estaban sometidos a trabajos forzados» (2,11). La política opresora empieza por desconocer al prójimo; la liberación empieza por el conocimiento del dolor humano.

Ese conocimiento puede llevar a la rabia y la violencia. El primer acto de Moisés recogido en la Biblia es el asesinato de un egipcio (2,11-12). Esto provocará su huida posterior a Madián, donde el protagonista demuestra de nuevo su deseo de ayudar a los más débiles. Cuando los pastores quieren expulsar del pozo a las hijas del sacerdote, Moisés las defiende (2,16-20). Estas primeras escenas, que han servido para introducir al personaje, terminan presentándolo casado y con hijo. También con la nostalgia de la patria: «Soy emigrante en tierra extranjera» (2,22). Lo que ignora en ese momento es que siempre será un emigrante, enemigo en Egipto, deambulando por el desierto, muriendo en tierra extraña. Moisés, que lucha por conseguir una tierra para su pueblo, ni siquiera tendrá un sepulcro en la Tierra Prometida.

Sin embargo, no pensemos que Moisés, tan preocupado por los débiles, acepta fácilmente la misión que Dios va a encomendarle. El relato de la vocación, contenido en los capítulos 3-4, indica sus numerosas resistencias. Para comprenderlo bien hace falta tener presente su complicada estructura. Después de la visión introductoria de la zarza (3,1-3), encontramos un diálogo entre Dios y Moisés, que contiene los siguientes elementos:

- Llamada y respuesta (3,4)
- Autopresentación de Dios (3,6)

- Discurso introductorio y misión (3,7-10)
- *Primera objeción de Moisés: ¿quién soy yo?* (3,11)
- Promesa y señal (3,12)
- *Segunda objeción de Moisés: ¿quién eres tú?* (3,13)
- «Yo soy el que soy», el dios de los padres, el libertador. Renovación del envío (3,14-22).
- *Tercera objeción de Moisés: «si no me hacen caso»* (4,1)
- Prodigios (4,2-9)
- *Cuarta objeción de Moisés: «no sé hablar»* (4,10)
- «Yo estaré en tu boca» (4,11-12)
- *Quinta objeción de Moisés: «envía a otro»* (4,13)
- Aarón será tu boca (4,14-17)

El número cinco es más importante en la Biblia de lo que a veces se piensa. Y cinco son las objeciones de Moisés, en su intento de eludir la misión que Dios le encomienda. Usa argumentos muy distintos: lo descomunal de la tarea (1), su ignorancia teológica (2), el temor de que no le hagan caso (3), su falta de cualidades (4), para terminar presentando su dimisión (5). Es el relato más elaborado en toda la Biblia sobre la resistencia del hombre a aceptar una misión divina.

Pero Dios, como en el caso de Jeremías, no desiste de su empeño. Con esto comenzará una nueva etapa en la vida de Moisés. Al despedirse de su suegro, pronuncia unas curiosas palabras que provocan la sonrisa del lector: «Voy a volver a Egipto, a ver si mis hermanos viven todavía» (4,18). Como si, inconscientemente, desease su muerte para no tener que realizar su misión.

Vuelto a Egipto, el éxito inicial ante el pueblo (4,30-31) se verá ensombrecido por el primer fracaso ante el faraón (5,1ss) y los reproches de los mismos capataces israelitas (5,20-21). Siguen momentos parecidos, en los que llega a quejarse a Dios, hasta que empieza la gran confrontación con el rey. Dos detalles subrayan los textos bíblicos: la paciencia de Moisés, que siempre da una oportunidad nueva e intercede por el faraón (8,5-10; 8,25-27; 9,29; 10,18), junto con la firmeza de su postura, que no hace las menores concesiones en lo esencial: es todo el pueblo, hombres, mujeres y niños, junto con el ganado, los que tienen que salir de Egipto (8,21-25; 10,9; 10,25-26).

Por último, conviene destacar su reacción ante las durísimas palabras del pueblo cuando éste se ve entre el mar y el ejército del faraón (14,10-12). Igual que en las ocasiones anteriores, no formula el menor reproche ni se da por ofendido. Sólo pronuncia palabras de aliento y confianza (14,13). Esta actitud cambiará en momentos posteriores.

Igual que los quince primeros capítulos del Exodo nos

trazan la figura del déspota, también presentan la imagen libertador humano. Su preocupación inicial por los que p... cen injusticias, su temor a llevar a cabo tarea tan difícil, sus negociaciones pacientes y firmes en busca de solución. Aquí sí tenemos lo que se conoce como «espejo de príncipes».

d) Dios

El protagonista más importante es el último en ocupar la escena. En el c.1 aparece de forma muy secundaria, favoreciendo a las parteras por su buena conducta (1,20). Pero no parece enterado de la opresión inicial del pueblo. Es en el c.2, cuando los hijos de Israel claman desde su dura esclavitud, cuando se dice que «Dios escuchó sus quejas y se acordó de la alianza que había hecho con Abrahán, Isaac y Jacob. Dios vio la situación de los hijos de Israel y la tuvo en cuenta» (2,24-25).

Con esto aborda el relato uno de los mayores problemas teológicos de la historia de la humanidad y de la Biblia. ¿Por qué no escucha Dios desde el primer momento el grito de los oprimidos? Es imposible responder a este misterio. Pero hay un detalle importante. Desde que comenzó la opresión, esta es la vez primera en la que el pueblo «clama». Este verbo está cargado de sentido teológico en la Biblia. No es la simple protesta del angustiado, ni un puro grito de rabia; es un grito que se dirige a Dios, pidiéndole que intervenga. Por consiguiente, en la mentalidad del relato, Dios escucha en cuanto el pueblo le presenta su problema. Nosotros nos sentimos tentados a descalificar esta teoría. Estamos convencidos de que, a lo largo de la historia, son muchos los clamores dirigidos a Dios sin encontrar respuesta. Pero esto no nos permite descalificar la opinión de este libro bíblico. Antes de hacerlo, deberíamos recordar un pasaje evangélico en el que Jesús dice que Dios escucha la plegaria de los oprimidos cuando claman a él noche y día. Pero termina con unas palabras muy serias: «Cuando llegue el Hijo del hombre, ¿encontrará esta fe sobre la tierra?». Esa fe que se mantiene firme, esperando contra toda esperanza el momento de la liberación.

En el caso que estudiamos, no cabe duda del interés de Dios por su pueblo oprimido:

> «*He visto muy bien la miseria de mi pueblo que está en Egipto*. He oído su clamor contra sus opresores y conozco sus sufrimientos (...). El clamor de los hijos de Israel llegó hasta mí, y estoy viendo la opresión con que los egipcios los atormentan» (3,7.9). «Oí los gemidos de los hijos de Israel, esclavizados por los egipcios, y me acordé de mi alianza» (6,5).

Y Dios, a través de su instrumento humano, pondrá en marcha el proceso de liberación.

Pero, en el libro del Exodo, Dios se manifiesta de forma nueva. En los relatos patriarcales aparecía como el Dios cerca-

no, que dialoga bondadoso con los hombres e incluso pierde su combate con Jacob. Sólo en el episodio de Sodoma queda insinuado su tremendo poder. Ahora no es así. Se acomoda a la nueva situación de esclavitud y actúa también de forma tremenda, «con mano poderosa y haciendo solemne justicia» (6,6). El faraón tendrá que aceptar que «no hay nadie como Yahvé, nuestro Dios» (8,6), «que la tierra pertenece a Yahvé» (9,29). La manifestación de su poder tendrá lugar en las plagas y en el paso del Mar.

3. Un viaje nada turístico

Como dijimos al comienzo del capítulo anterior, el contenido del gran bloque que va desde Ex 15,22 hasta el final del libro del Deuteronomio podemos resumirlo basándonos en las indicaciones geográficas:

- Del Mar de las Cañas al Sinaí (Ex 15,22-18,27).
- En el Sinaí (Ex 19 – Nm 10,10).
- Del Sinaí a la estepa de Moab (Nm 10,11-21,35).
- En la estepa de Moab (Nm 22 – Dt 34).

Se trata de secciones muy desiguales en extensión, contenido y estilo. Sobresalen la segunda y cuarta, amplísimas a causa de las partes legales. Una vez más se unen aquí tradiciones diversas. En ciertos momentos, las secciones narrativas producen la impresión de un «diario del viaje», gracias a la intervención del autor sacerdotal que indica, o inventa, fechas y localidades exactas.

• *Una visión global del Pentateuco no puede olvidar estos relatos, a menudo dramáticos, donde observamos cómo se va formando y depurando el pueblo de Dios. Dada la imposibilidad de tratar todos estos capítulos, nos centraremos en el relato de los tres primeros meses de viaje. Siguiendo nuestro método activo, comience leyendo los capítulos de Ex 15,22-18,27.*

Mediante indicaciones temporales y locales muy precisas, el texto nos hace revivir las primeras etapas que llevan al pueblo desde el Mar hasta el Sinaí pasando por el desierto de Sur, La Amarga (Mará), Elim, desierto del Espino (Sin) y Rafidín. En total, son tres meses de camino, según indica 19,1. Pero lo importante no son las etapas, sino lo que ocurre en cada una de ellas.

a) Los temas

El relato bíblico ofrece en estos pocos capítulos un paradigma de los diversos problemas que afectarán al pueblo en su marcha hacia la tierra prometida. Son fáciles de imaginar. Caminar por el desierto significa enfrentarse a la sed, al hambre, a los enemigos, cosas que pueden provocar reacciones negativas y dudas de fe. Supone también la posibilidad de encontrar amigos. Y es lógico que se plantee la necesidad de

distribuir las tareas y responsabilidades. Este esquema ...
es el que encontramos en la sucesión de los episodios.

– *La sed* (15,22-27). No tiene nada de extraño que se
primer tema, porque es la gran amenaza del desierto. El na-
dor afirma escuetamente: «Marcharon durante tres días por ..
desierto sin encontrar agua» (v.22). Por fin, se acercan a Mará, pero cuando llegan «no pudieron beber el agua porque estaba amarga» (v.23). Supone una gran alegría encontrar en Elim «doce fuentes de agua y setenta palmeras. Y acamparon junto al agua» (v.27). Pero sigue la marcha, y en el desierto de Sin «el pueblo no encontró agua para beber» (17,1).

– *El hambre* (c.16). Otro problema normal, que hace recordar al pueblo los momentos de Egipto, cuando «nos sentábamos junto a la olla de carne y comíamos pan hasta hartarnos» (16,3).

– *La crisis de fe.* Las pruebas anteriores suponen un serio problema para la confianza del pueblo en Dios. Pero va a ser la falta de agua la que provoque una crisis más fuerte, dudando de que Dios esté en medio del pueblo (17,1-7).

– *El enemigo.* En este momento está representado por los amalecitas (17,8-16). Es otro de los peligros habituales en el desierto, que amenaza la existencia del pueblo y la posibilidad de conseguir llegar a la tierra.

– *El amigo.* En este caso, Jetró, sacerdote de Madián y suegro de Moisés. Su amistad la demuestra alegrándose por los beneficios que Yahvé había hecho a Israel y demostrando una fe en Dios que ha faltado hasta ahora al pueblo (18,1-12).

– *El poder.* En la visión de los narradores, comienzan a plantearse ahora los problemas que serán frecuentes siglos más tarde. Concretamente, la necesidad de repartir el poder y las tareas que supone para que una sola persona no cargue con todo el trabajo. Surge así, por consejo de Jetró, una institución nueva, la de los jueces (18,13-27).

Los restantes capítulos narrativos sobre el viaje podemos leerlos con esta misma perspectiva, ya que aparecen los mismos temas:

– *El hambre y la sed* volvemos a encontrarlos en Nm 11,4-35; 20,1-13; 21,5, provocando quejas cada vez más fuertes entre el pueblo.

– *La crisis de fe* se refleja en todos los pasajes anteriores y alcanza su expresión más fuerte en Nm 14,2-4.11, cuando se piensa incluso en elegir un jefe para volver a Egipto; esta actitud supone «despreciar a Yahvé y no creer en él, a pesar de todos los prodigios que ha realizado en favor de Israel» (14,11).

– *El enemigo* adquiere aspectos muy distintos. Unas veces se trata de los habitantes de Canaán, tan fuertes que parecen invencibles (Nm 13,28-33). Otras, son reyes que impiden

el paso hacia la tierra prometida: Edom (20,14-21), Sijón y Og (21,21-35), Balac (22-24), Moab (25).

– *El amigo*. El caso de Jetró no se repite en las tradiciones posteriores, pero aparece un personaje que podemos catalogar en este apartado: Balaán, contratado para maldecir a Israel, terminará bendiciéndolo en nombre de Dios (Nm 22-24). Fuera del Pentateuco, en el libro de Josué la prostituta Rajab cumple una función de ayuda en la conquista de Jericó.

– *El poder*, con la carga que supone y los conflictos que provoca, es el tema en las controversias entre aaronitas y levitas, o las pretensiones de los profetas (Nm 11,11-12.14-17.24b-30; 12,1-16; 17). El debate más duro lo tenemos en Nm 16, cuando la rebelión de Coré, Datán y Abirán. Aunque muchos de estos textos sólo pretenden justificar privilegios posteriores, es interesante leerlos con la perspectiva de un grupo humano que va sintiendo la necesidad de organizar y distribuir el poder.

b) Los personajes

La *actitud del pueblo* se caracteriza por la queja (15,24; 16,2-3; 17,2-3), la desconfianza (17,7), la desobediencia (16,28) y el miedo a la libertad (manifestado en el deseo de volver a Egipto: 16,3). Adviértase el fuerte contraste con la actitud de Jetró (18,9-11).

La postura del pueblo no cambiará en los capítulos siguientes: la desconfianza ante el futuro adquiere especial fuerza en Nm 13-14, donde se plantea de forma tajante la posibilidad de volver a Egipto (14,1-10). A todos estos pecados, se añadirá uno nuevo, el de idolatría (Ex 32; Nm 25). Estas tradiciones nos presentan a Israel tal como lo veían los profetas: un pueblo de «dura cerviz», obstinado, que no acepta los planes de Dios ni le hace caso.

Actitud de Moisés: clama a Dios (16,25), da al pueblo leyes y mandatos (16,25), se queja del pueblo (17,4), intercede en la batalla (17,8-15), resuelve los asuntos del pueblo (18,13). Junto a todo esto, aparece como el gran intermediario entre Dios y el pueblo.

Las tradiciones posteriores desarrollarán especialmente los temas del intercesor (Ex 32,7-14; Nm 11,2; 12,13; 16,22; 17,9-11; 14,11-19) y del legislador (Sinaí, Deuteronomio). Al final del Pentateuco aparece también como el intérprete de la historia (Dt 32).

Actitud de Dios. Soluciona pacientemente los problemas: cura, alimenta, da agua, protege. Prueba a Israel, pero con paciencia. La relación con él desde el punto de vista legal se subraya en 15,26 (obediencia), 16,28s (sábado), 18,13-26 (administración de la justicia).

Los capítulos posteriores añaden los aspectos del Dios que

purifica y salva o bendice [2]. Sin embargo, el tema de la paciencia se irá matizando, y las reiteradas transgresiones del pueblo provocarán su castigo [3]. El mayor aspecto del castigo consiste en que el pueblo salvado de Egipto no conseguirá entrar en la tierra prometida: todos (a excepción de Caleb y Josué) morirán en el desierto. Serán los hijos quienes reciban la promesa. Pero esto demuestra, al mismo tiempo, que Dios permanece fiel y que la bendición supera el castigo que el pueblo se ha provocado con sus pecados.

Con lo anterior no queda agotada la riqueza teológica y religiosa del Pentateuco. Sobre todo, quedan sin analizar los complejos capítulos sobre los orígenes de la humanidad y el avance del pecado (Gn 1-11). Pero espero que la visión de estos libros se haya vuelto más profunda.

[2] Ver Nm 15: después de la gran crisis; Nm 22-24: oráculos de Balaán; Nm 32; Dt 33: bendiciones de Moisés.

[3] Ex 32,15-35: becerro de oro; Nm 11,1-3: incendio; Nm 11,31-35: codornices; 14,20-30.36-38.40-45; 20,12: amenaza contra Moisés y Aarón; 20,22-29: muerte de Aarón; 21,4-9: serpientes; 25,4-5: Baal Fegor.

7

Las leyes de Israel

1. Importancia y dificultad del tema

Usted –igual que yo– probablemente no tiene ni idea de Derecho. Se limita a cumplir las leyes que conoce y a procurar que no le metan un gol en la letra pequeña de un contrato. Quizá piense que las leyes son necesarias, pero no le resulta un mundo atrayente. Este capítulo pretende descubrir el aspecto profundamente humano, incluso apasionante y a veces divertido, de la legislación de Israel.

Dos motivos nos obligan a dedicar un capítulo a este tema. Desde un punto de vista literario, el Pentateuco recopila tal cantidad de leyes que ocupan más de la tercera parte de estos libros (Ex 20-40, Levítico y Dt 12-26). Precisamente su nombre hebreo, «la ley», «la ley de Moisés», hace referencia a la importancia del material jurídico.

Desde un punto de vista teológico, el Pentateuco cuenta la formación del pueblo de Israel. Un pueblo sin leyes carece de algo esencial. Las normas que rigen las relaciones entre los hombres y de éstos con Dios son tan importantes como el don de la libertad y el de la tierra prometida hacia la que marchan.

Sin embargo, no es fácil adentrarse en este mundo legal del Pentateuco, que ofrece una imagen bastante caótica. Hay códigos, como el decálogo, que están repetidos (Ex 20 y Dt 5). Ciertas secciones mezclan leyes y narraciones (Ex 20-34). Otras mezclan leyes y exhortaciones (Dt). Se dan cambios bruscos de temática, y encontramos maneras muy distintas de formular los preceptos.

Por eso, el mejor modo de entrar en materia es descubrir el aspecto profundamente humano que late detrás de esas normas. Las leyes de Israel –como las de cualquier pueblo– no surgen de mentes calenturientas, en busca de problemas teóricos. Responde a necesidades vitales. Es lo que demuestra la breve historia que sigue.

2. El toro de Zacarías

Zacarías fue el último en llegar a la era. No le agradaba aquella reunión, convocada para resolver el problema de su

toro. «Gedeón» había sido siempre un animal pacífico. S
taba a mirar de soslayo a los chiquillos. Los mayores le
más respeto, pero nunca embistió a nadie. Y aquella mald
tarde, hace una semana, la emprendió con «Lucero», el toro
Juan, hasta que lo mató. Habría sido un mal día, seguro que por culpa de una vaca. Zacarías intentó resolverlo amistosamente, pero Juan se había puesto imposible. Quería que le diese a «Gedeón» a cambio de «Lucero». Hasta ahí podíamos llegar. No hubo más remedio que reunir la asamblea de todo el pueblo.

Betadón era una pequeña aldea en la serranía de Efraín. Poco más de doscientos pacíficos habitantes. El pleito entre Juan y Zacarías había creado polémica, y aquella mañana de mayo no faltaba nadie en la era. Incluso vino Merarí, el levita, hombre culto, que había visitado Jasor y Meguido. Algunos decían que sabía leer. Pero nadie lo había visto con un papiro o una tablilla en las manos.

– Ya conocéis el problema, comenzó Juan. Zacarías está dispuesto a pagarme el precio del toro. Pero eso no me sirve de nada. Yo no necesito dinero, sino un toro. Para conseguirlo, tendría que ir muy lejos. Lo único que pido es que Zacarías me dé su toro a cambio del mío.

– Yo le pago el toro, respondió Zacarías. Pero «Gedeón» no se lo doy. Hace años que lo tengo. Lo quiero, y me hace falta. Además, no sabemos cuál de los dos empezó la pelea.

– En Siquén ya pasó lo mismo hace unos años, intervino José, un anciano que entendía de toros y de hombres. Como no se ponían de acuerdo, vendieron el toro vivo, y se repartieron el dinero y el toro muerto.

– Los de Siquén es que son muy brutos. Con eso fastidian a los dos, y seguro que el toro vivo lo compró el alcalde.

Algunos rieron la salida de Joaquín. Ya conocían a ese muchacho, siempre protestón, que en todas las asambleas proponía organizar una batida contra los filisteos.

– A los dos no los fastidiaron, insistió José. El dueño del toro muerto fue compensado. Y el dueño del toro vivo fue castigado.

Zacarías saltó de la piedra donde se sentaba:

– Y a mí, ¿por qué van a tener que castigarme, dejándome sin toro? Bastante castigo tengo con pagarle el suyo.

– Sí, pero mañana te llevas el toro al campo. Y yo, ¿con qué trabajo, con las cabras?

Los viejos de la aldea no recuerdan exactamente cómo terminó la discusión, pero les resultó curioso que el levita no hablase. Dicen que Zacarías siguió con su toro, aunque le encargaron seriamente que lo vigilase. Y así lo hizo. Por lo me-



Ni el más aficionado a las corridas puede imaginar la cantidad de problemas capaz de crear un toro en el antiguo Israel. Conflictos cotidianos, como éstos, pusieron en marcha una rica y apasionante legislación.

nos, lo intentó. Pero, quince días más tarde, «Gedeón» volvió a las andadas. El caso fue más grave. Acorneó a Elcaná y dejó a la pobre Susana viuda y con cinco hijos.

Esta vez, Zacarías no llegó el último a la era. Estaba allí el primero, protegido por algunos hombres para que no lo matase la familia del difunto. La discusión fue tensa. Joaquín, que gustaba de usar palabras raras, aunque no conociese su significado, habló de «premeditación y alevosía». José no recordaba ningún caso parecido en Siquén. Algunos decían que «Gedeón» tenía un mal espíritu y había que matarlo. Otros consideraban a Zacarías reo de muerte.

Fue entonces, después de más de dos horas de discusión, cuando intervino Merarí. Su condición de levita le hacía gozar del prestigio de todos. Habló pausado, como si recitase un salmo durante un sacrificio.

– La primera vez que se planteó el problema, José dijo lo que habían hecho en Siquén. Algunos lo tomaron a broma. Sin embargo, es bueno que sepamos lo que deciden en otros sitios, sobre todo si es sensato. De esa forma conseguiremos tener unas leyes comunes, que valgan para todos los pueblos de Israel. José dice que hoy no puede aconsejarnos nada. Yo, sí. En Israel hay muchos toros. Y no es la primera vez que un toro mata. Durante años, incluso mucho antes de que otros israelitas se planteasen el problema, el caso estaba ya legisla-

do. He tenido que hacer un largo viaje para traeros esas leyes. Merece la pena que las escuchéis con atención.

Todos miraron con asombro y respeto la hoja de papiro que Merarí había sacado de su amplia manga. En ella, escritas con símbolos extraños, estaban las «leyes del toro que acornea». La voz del levita se alzó sobre la era:

> «Cuando un toro mate a cornadas a un hombre o a una mujer, será apedreado y su carne no se comerá; el dueño es inocente. Si se trata de un toro que ya embestía antes, y su dueño, advertido, no lo tenía encerrado, entonces, si el toro mata a un hombre o a una mujer, será apedreado, y también su dueño es reo de muerte. Si le ponen un precio de rescate, pagará a cambio de su vida lo que le pidan. La misma norma se aplicará cuando el toro acornee a un muchacho o a una muchacha. Pero si el toro acornea a un esclavo o a una esclava, el dueño del esclavo cobrará trescientos gramos de plata, y el toro será apedreado. Cuando un toro mate a cornadas a otro toro de distinto dueño, venderá el toro vivo y se repartirán el dinero; también el toro muerto se lo dividirán entre los dos. Pero si se sabía que el toro ya embestía antes, y su dueño no lo tenía encerrado, entonces pagará toro por toro, y él se quedará con el toro muerto» (Ex 21,28-32.35-36) [1].

Así, fruto de casos concretos, de experiencias generalmente tristes, fueron surgiendo las leyes de Israel. Otra vez le tocó a Natán. Estaba tan contento con su casa nueva, y un día se cayó el hijo pequeño desde el techo. Desde entonces, se decidió que todas las azoteas tuviesen pretil (Dt 22,8). En otra ocasión fue el rebaño de Acab, que se metió en el campo del vecino y lo dejó sin cosecha. Tuvo que restituir con lo mejor de la suya (Ex 22,4). O lo que le pasó a Josué, que cavó un pozo, se olvidó de cubrirlo, y cayó en él el buey de Jeroboán. Tuvo que pagarlo y se quedó con el buey muerto. No sabía qué hacer con tanta carne (Ex 21,33-34). Más delicado fue el problema de Simeón. Un día amaneció con una mancha en la piel. No le dio importancia. Al cabo de una semana, el pelo junto a la mancha estaba blanco y se había formado una llaga. Lo llevaron al sacerdote, que lo declaró impuro. Desde entonces, anda por los campos, harapiento y despeinado, con la barba tapada, gritando al que se acerca: «¡Impuro! ¡Impuro!» (Lv 13,9-11.45-46).

3. ¿Dónde surgen las leyes?

No todo eran cuestiones civiles y penales. Un puesto importantísimo lo ocupó en Israel la legislación sacral, que estipulaba el culto hasta en sus mínimos detalles. Naturalmente, fueron los sacerdotes los responsables de ella.

– Originariamente, las leyes nacen *en la familia, el clan o la tribu*. Muchas veces se limitan a copiar normas de los pue-

[1] Estas leyes parecen inspiradas en el código de Hammurabi, n. 250-252, pero son más duras.

blos vecinos. La norma aplicada por vez primera en una aldea o tribu podía crear jurisprudencia para otras.

– Más tarde ocuparían un puesto importante *los santuarios* (Guilgal, Betel, Siló, etc.). Las reuniones anuales en ellos permitían intercambiar la práctica jurídica y resolver nuevos problemas. Al mismo tiempo, se plantean cuestiones estrictamente cultuales (sacrificios, ofrendas, etc.).

– A partir de David (siglo X), *la corte* adquiere gran importancia. El rey tiene la obligación de juzgar (1 Sm 15,1-4; 1 Re 3,16-28; 2 Re 8,4-6). Según 2 Cr 19,5-11, Josafat de Judá (870-848) estructuró la administración de la justicia en todo el país.

– Por último, *el templo de Jerusalén*. Ya que los sacerdotes desempeñaban también una función judicial, no debe extrañarnos que legislasen sobre numerosos casos, incluso muy distintos de los que hoy podríamos imaginar: animales comestibles e incomestibles (puros e impuros), enfermedades de la piel, matrimonios lícitos e ilícitos, etc.

4. ¿Por qué se multiplican las leyes?

Sin deseos de ser exhaustivo, en Israel parece que hubo tres grandes causas:

– *Insuficiencia de los grandes principios.* Una ley tan genérica como «no matarás» (Ex 20,13) exige en la práctica muchas matizaciones. ¿Qué ocurre con el que mata sin intención? (Ex 21,12-15). ¿Y si uno mata a un ladrón mientras está robando? ¿Es lo mismo matarlo de noche que de día? (Ex 22,1-2) ¿Y si le pega a su esclavo una paliza que lo mata? (Ex 21,20). También puede ocurrir que no mate a nadie, pero le cause graves lesiones físicas (Ex 21,18-19.22-25.26-27).

– *Aparición de nuevos problemas y situaciones.* Mientras los israelitas eran pastores seminómadas, sin tierras cultivables, no se planteaban ciertos problemas que surgieron más tarde, al convertirse en agricultores. Fue entonces cuando hubo que legislar sobre quien cavaba un pozo y lo dejaba sin cubrir (Ex 21,33-34), arrasaba un campo ajeno con su rebaño (Ex 22,4), provocaba un incendio en las mieses (Ex 22,5). El problema del préstamo y la usura, inconcebible en una sociedad patriarcal, obliga a promulgar normas sobre el tema (Ex 22,24-26; Dt 24,10-13). Siglos más tarde, el grave aumento de familias sin tierra, dependientes de un jornal, obliga a legislar sobre el salario (Dt 24,14).

– *Distintas concepciones teológicas.* Como veremos más adelante (punto 7), en Israel surgió una amplia legislación, el Código deuteronómico, de espíritu humanista y cordial. Algunos piensan que los sacerdotes de Jerusalén no lo vieron con demasiado entusiasmo. Al menos, pensaron que era posible redactar leyes con un espíritu muy distinto. Ellos se inspiran en la teología del Dios «santo», inaccesible al hombre. No pretenden acercar la palabra de Dios al hombre, sino ele-

var el hombre hasta Dios mediante la fidelidad a las prescripciones tradicionales.

5. ¿Cómo se formulan las leyes?

Sin meternos en demasiadas complicaciones [2], debemos distinguir dos grupos fundamentales: las leyes «apodícticas» y las «casuísticas». Las primeras mandan o prohiben algo. Las segundas plantean un caso general –a menudo con diversos matices– o un caso concreto que comienza por «cuando...».

– *Apodícticas prohibitivas*: «No matarás», «no robarás»... Quizá sean las más antiguas. Usan la segunda persona del singular (el uso del plural es sospechoso y tardío). Originariamente son muy breves. Posteriormente se añade a veces una motivación [3].

> «No oprimirás ni vejarás al emigrante, porque emigrantes fuisteis vosotros en Egipto» (Ex 22,20; ver Dt 22,5; 23,19).

En ocasiones se añade una amenaza:

> «No explotarás a viudas ni a huérfanos, porque si los explotas y ellos gritan a mí, yo los escucharé. Se encenderá mi ira y os haré morir a espada...» (Ex 22,21-23).

– *Apodícticas imperativas*: «Honra a tu padre y a tu madre». Usan también la segunda persona del singular. La brevedad inicial dejó paso más tarde a ampliaciones de carácter diverso: explicaciones, motivos, etc.

> «Me darás el primogénito de tus hijos; lo mismo harás con tus toros y ovejas; durante siete días quedará la cría con su madre y el octavo día me la entregarás» (Ex 22,29; ver también 23,10-11.12).

La ley apodíctica también puede formularse mediante un participio hebreo (equivalente en castellano a una oración de relativo) y la condena a muerte: «El que hiere de muerte a un hombre, es reo de muerte» (Ex 21,12; otros ejemplos en 21,15.16.17; 22,18).

– *Casuísticas, sin matizaciones*. Plantean un caso concreto y emiten sentencia.

> «Cuando se declare un incendio y se propague por los zarzales y devore las mieses, las gavillas o el campo, el causante del incendio pagará los daños» (Ex 22,5; ver también 23,4-5).

[2] Sobre la formulación de la leyes, véase R. Sonsino, *Motive Clauses in Hebrew Law*, SBL Diss. Series 45 (Chico 1980), que dedica a este tema las p. 2-29. También G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie*, WMANT 39 (Neukirchen 1971); E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des «apodiktischen Rechts»*, WMANT 20 (Neukirchen 1965).

[3] Estas motivaciones las estudia detenidamente la obra de Sonsino citada en la nota anterior.

A veces se usa la tercera persona del singular, a veces la segunda.

– *Casuísticas con diversos matices*: «cuando... si... si... si...» Son más frecuentes que las anteriores.

> «Cuando te compres un esclavo hebreo, te servirá seis años y el séptimo marchará libre, sin pagar nada. *Si* vino solo, marchará solo. *Si* trajo mujer, marchará la mujer con él. *Si* fue su dueño quien le dio la mujer... entonces la mujer y los hijos pertenecen al dueño...» (Ex 21,2-6.7-11.28-32, etc.).

6. Recopilación de las leyes

Naturalmente, las leyes no podían andar sueltas. Era preciso recopilarlas en bloques más o menos grandes.

– Un recurso elemental era agruparlas en *series de diez preceptos (decálogo)*, ya que se facilitaba su aprendizaje recurriendo a los dedos de las manos. Los más famosos son el «decálogo ético» –los diez mandamientos– (Ex 20; Dt 5) y el «decálogo cultual» (Ex 34). También parece muy probable que existiese un decálogo «para la administración de la justicia» [4].

– En otro caso tenemos una *serie de doce preceptos*, promulgados en Siquén, y que por eso se conoce como «dodecálogo siquemita».

– A veces sirvió de criterio el tener una *formulación semejante* (Ex 21,12-18).

– Otras veces, los recopiladores se guiaron por el *contenido*: relaciones sexuales ilícitas (Lv 18,6-23), peregrinaciones anuales (Ex 23,14-19), etc.

– Cuando se trata de códigos bastante extensos, tenemos la impresión de que las normas se recogen de forma un tanto caótica. Por ejemplo, en el «Código de la alianza» (Ex 21-23), el «Código deuteronómico» (Dt 12-26) y la «Ley de santidad» (Lv 17-26). Sin embargo, estudios recientes –y muy complejos para entrar en sus resultados– descubren unos principios de organización que pasan desapercibidos a primera vista [5].

[4] Sobre este decálogo, véase J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra». La justicia social en los profetas de Israel* (Madrid 1984) 60s. Auerbach habla de otros posibles decálogos en Ex 23,10-19; Dt 27,15-24; Ex 21,2-11; 21,12-26; 22,17-30; 22,4-14; Lv 19,26-36; 18,7-18; 19,3-14; 21,1-9; 15,3b-13; 15,19- 28; 25,13-31; 25,39-54. Sin embargo, para conseguir estas series de diez preceptos se ve obligado a omitir muchos versos –a veces con razón– y a cambiar el orden de otros. Su teoría es interesante, pero no todos los ejemplos que aduce resultan convincentes. Véase R. Auerbach, *Das Zehngebot – Allgemeine Gesetzes-Form in der Bibel*: VT 16 (1966) 255-76.

[5] Con respecto al Código de la alianza, estudia este tema E. Otto, *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Esnunna und im «Bundesbuch»*, OBO 85 (Friburgo-Gotinga 1989). Descubre en él dos bloques organizados quiásticamente.

7. Pequeña historia de la legislación de Israel

Aunque muchas veces nos movemos en el terreno de meras hipótesis, es interesante reconstruir a grandes líneas cómo fue avanzando la legislación de Israel. *Quien no disponga de mucho tiempo, puede limitarse al apartado sobre Moisés y al Código deuteronómico.*

a) Epoca patriarcal

Si aceptamos que los patriarcas eran pastores seminómadas, esto significa que no poseían un código escrito ni se planteaban los complejos problemas jurídicos que afectan a una sociedad más estructurada. Ellos se rigen por el llamado «código del desierto», que abarca dos normas fundamentales: hospitalidad y venganza.

La *ley de hospitalidad* es una necesidad de la vida del desierto, que se convierte en virtud. El hombre que recorre estepas interminables sin una gota de agua ni poblados donde comprar provisiones está expuesto a la muerte por sed o inanición. Cuando llega a un campamento de pastores, no es un intruso ni un enemigo. Es un huésped digno de atención y respeto, que puede gozar de la hospitalidad durante tres días; cuando se marcha, todavía se le debe protección durante otros tres días (unos 150 kilómetros). Esta ley de hospitalidad la encontramos en el Antiguo Testamento: Abrahán acoge a los tres hombres que pasan junto a su tienda en Mambré (Gn 18,1-8); Labán recibe con honores al servidor de Abrahán (Gn 24,28-32); Lot introduce en su casa a los ángeles (Gn 19,1- 8). La norma sigue en vigor en tiempos posteriores, como demuestra el relato de Jue 19,16-24. Era tan importante, que Lot y el anciano de Guibeá están dispuestos a sacrificar por los huéspedes la honra de sus hijas.

La *ley de la venganza* se basa en el principio de la solidaridad tribal. El honor o deshonra de cada miembro repercute en todo el grupo (Gn 34,27-31). Por eso se protege especialmente a los miembros más débiles (huérfanos, viudas). Y si asesinan a un miembro de la familia, se toma venganza, matando al asesino o a sus parientes. (Las luchas entre familias gitanas, que provocan a veces numerosas muertes, reflejan muy bien la pervivencia de esta ley en ciertas culturas). Esta norma, que el canto de Lamec (Gn 4,23-24) remonta a los orígenes de la humanidad, la encontramos en vigor siglos más tarde: Joab mata a Abner para vengar la muerte de su hermano Asael (2 Sm 2,22-23; 3,22-27). Absalón mata a Amnón para vengar la deshonra de su hermana Tamar (2 Sm 13). Pero la venganza de sangre no se practicaba dentro del grupo; el asesino era expulsado de la comunidad, como ocurre en el caso de Caín.

Junto a estas dos leyes fundamentales, algunos autores po-

nen una tercera: la *pureza de la raza*. Los matrimonios deben celebrarse dentro de la familia. Así lo demuestra el relato de Gn 24, donde Abrahán dice a su criado más viejo:

> «Júrame por el Señor que cuando le busques mujer a mi hijo no la escogerás entre los cananeos, en cuya tierra habito, sino que irás a mi tierra nativa y allí buscarás mujer a mi hijo Isaac» (v.3-4).

Pero no parece que esta ley tuviese demasiada importancia en tiempos antiguos. Moisés se casa con una madianita; los clanes de Judá emparentan con cananeas; Salomón tiene una esposa egipcia, otra amonita, etc. La pureza racial sólo adquiere gran importancia en Israel hacia fines del siglo V, con la reforma de Nehemías.

b) Moisés

Según la tradición bíblica, el gran legislador de Israel fue Moisés. Nosotros pensamos inmediatamente en el decálogo. Pero todos los códigos del Pentateuco se le atribuyen, lo cual plantea un serio problema histórico. Basta recordar lo dicho en apartados anteriores para advertir que muchas normas del Pentateuco carecen de sentido en el desierto, cuando Moisés guía al pueblo hacia la tierra prometida. Pertenecen a una cultura sedentaria, agrícola. Naturalmente, Moisés podría haber previsto las necesidades futuras del pueblo. Pero esta explicación resulta ingenua. Las leyes son posteriores. ¿Por qué se ponen entonces en boca de Moisés? Para darles mayor autoridad.

Indudablemente, Moisés tendría que resolver muchos problemas durante la etapa del desierto. Pero lo que lo ha hecho famoso ha sido el decálogo. Sin embargo, surge de entrada una dificultad. El decálogo se conserva en dos versiones (Ex 20,1-17; Dt 5,6-21). Aunque coinciden casi al pie de la letra, entre ellas hay algunas diferencias notables.

• *Si le gusta hacer crucigramas y dameros, entreténgase con este sencillo ejercicio: lea las dos redacciones del decálogo (en Ex 20 y Dt 5) y busque al menos dos diferencias. Hágalo antes de seguir leyendo este libro. Sacará más provecho trabajando por su cuenta.*

Por ejemplo, el mandamiento sobre la observancia del sábado tiene distinta justificación histórica: en Ex 20 se invoca la creación, aduciendo que Dios descansó el séptimo día; en Dt 5, para justificar el descanso se apela a la salida de Egipto, dando un claro matiz social al precepto.

Más interesante todavía es comparar las distintas versiones del último mandamiento. En Ex 20,17 se dice:

> «No codiciarás los bienes de tu prójimo. No codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni todo lo que sea de él».

La mujer aparece como uno más de los bienes del hom-

bre, junto al buey y al asno. Aunque no estamos seguros de que existiese en el antiguo Israel un Movimiento Feminista de Liberación, la formulación del precepto no parecía muy afortunada. Por eso, Dt 5,21 lo propone de manera distinta:

> «No pretenderás la mujer de tu prójimo. No codiciarás su casa, ni sus tierras, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de él».

La mujer adquiere ya un puesto de honor, por delante y al margen de los bienes materiales. (Por otra parte, adviértase que Dt 5,21 habla de «la casa y las tierras», no contempladas en Ex 20,17).

El problema consiste en que ambas versiones se atribuyen a Moisés. Pero, ¿cuál es la auténtica? Podríamos decir: las dos. El mismo Moisés retocó la primera. Entonces, lo lógico es que, una vez retocada, la hubiese roto. Las cosas no son tan simples.

Por otra parte, además de estas diferencias de contenido, dentro de cada versión del decálogo encontramos diferencias en la manera de formular los preceptos. Diez mandamientos no son muchos. Lo lógico habría sido formularlos del mismo modo. Pero no ocurre así. Mientras algunos se enuncian con toda brevedad, sin justificación alguna («no matarás», «no robarás», etc.), otros contienen un comentario explicativo (20,4.17), una motivación (v.7), o una promesa (v.12); sobresalen por su extensión los referentes a las imágenes y al sábado. En unos casos, Dios habla en primera persona (Ex 20,2.5-6), en otros se habla de él en tercera persona (20,7.11.12), en otros no aparece para nada. El precepto sobre la observancia del sábado es el único formulado de manera positiva: «observa», «recuerda», frente a las formulaciones negativas de los otros.

Estas irregularidades significan que el decálogo ha sufrido retoques, añadidos y comentarios a través de los siglos, por motivos pastorales y catequéticos. Por consiguiente, la forma actual del texto no podemos atribuirla a Moisés. Esto no significa que no tenga nada que ver con él. Hoy día, bastantes autores defienden cierta relación del decálogo y de otras normas con la figura de Moisés [6].

Más importante es fijarse en el contenido y el espíritu de

[6] Lo atribuyen a Moisés Volz, Rowley, Eichrodt, entre otros. Lo consideran antiguo, pero no mosaico, Alt, Noth, Nielsen, Hossfeld, etc. Según Fohrer, el actual decálogo es resultado de mezclar al menos tres series de preceptos. Piensa que de la época mosaica pueden proceder los tres primeros preceptos: No tendrás otros dioses. No te harás imágenes de Dios. No invocarás el nombre de Dios para la maldad. También podrían remontarse a Moisés preceptos sobre los sacrificios de niños, magia y sodomía.

estas leyes. El decálogo abarca dos aspectos fundamentales, que hizo a los judíos posteriores dividirlos en dos tablas: los preceptos que se refieren a Dios, y los que se refieren al prójimo.

Estos últimos pueden parecer una consagración del derecho de propiedad, especialmente de la clase acomodada que dispone incluso de esclavos y esclavas. En realidad, lo que pretende inculcar el decálogo es el respeto absoluto al prójimo: a su vida, a su intimidad matrimonial, a su libertad («no robarás», que probablemente significaba «no secuestrarás»), a sus derechos en la comunidad jurídica, a sus posesiones [7]. Para comprender el decálogo hay que situarse en el contexto de una sociedad que lucha por establecer estos valores como norma esencial de convivencia. Es la carta magna de la libertad y la justicia, del respeto a la persona, enmarcada por el supremo acto de justicia y de liberación realizado por Dios en Egipto. Es la forma concreta de que el pueblo no vuelva a caer en una esclavitud mayor y peor que la anterior.



El Baal del rayo (Ugarit).
La prohibición de representar a Yahvé en imágenes, o de usar imágenes de otros dioses, es una de las mayores novedades del decálogo. De ahí pasa al islam. La encarnación del Hijo de Dios hace que algunas Iglesias cristianas no interpreten el precepto de forma literal, pero su sentido profundo sigue siendo válido: está prohibido manipular a Dios.

Pero antes que los derechos del prójimo están los de Dios, defendidos en los primeros mandamientos. Son de tremenda originalidad. Sobre todo, las ideas de dar culto a un solo Dios y de no utilizar imágenes en el culto contrastan con lo que sabemos de todas las religiones antiguas.

El primer mandamiento no podemos interpretarlo en sentido monoteísta, como si los israelitas estuviesen convencidos desde el principio de que sólo existía un dios. Admitían muchos dioses, como lo demuestran Jue 11,24 y 1 Sm 26,19. Lo que manda el primer mandamiento es que sólo Yahvé signifique algo para su pueblo, sólo en él busquen ayuda y protección. Poco a poco, los israelitas irán avanzando hasta reconocer un solo Dios.

El segundo mandamiento también es de las aportaciones más genuinas de Israel: prohibe construir imágenes. Primitivamente debió referirse a imágenes de Yahvé; más tarde se aplicó a dioses extranjeros o a cualquier ser celeste o terrestre que el hombre pudiese venerar. ¿Por qué este precepto que ha provocado ríos de sangre, incluso dentro de la Iglesia?

Con respecto al segundo mandamiento, se discute su antigüedad y su sentido. Si lo remontamos a la época de Moisés, deberíamos reconocer que dejó de observarse muy pronto. El uso de imágenes está claramente atestiguado en el culto pú-

[7] Muchos de estos valores estaban reconocidos en los pueblos del Antiguo Oriente. En el código de Hammurabi encontramos paralelos con los preceptos sobre el falso testimonio, rapto de persona, robo, adulterio, respeto a los padres (véase J. B. Pritchard, *La sabiduría del Antiguo Oriente*, 164s). También en las confesiones de inocencia de textos egipcios (ver J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 34s). Los interesados en conocer la preocupación ética y social de los pueblos vecinos de Israel pueden consultar: J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra»*, 19-47.

blico y privado de Israel: la serpiente de bronce (Nm 21,8s; 2 Re 18,4), el ídolo de Micá, entronizado más tarde en el santuario de Dan (Jue 17), los becerros de oro de Jeroboán I (1 Re 12,28s). Tenemos la impresión de que estas imágenes no eran mal vistas al principio. En el caso de los becerros de oro, el profeta Elías, ferviente yahvista, no dice nada contra ellos un siglo después de haber sido instalados. Sólo en el siglo VIII encontramos una dura crítica en el profeta Oseas. Por otra parte, el hecho de que nunca se hable de imágenes de Yahvé en tiempos antiguos hace pensar que el precepto no surgió en épocas posteriores, sino que fue más tarde cuando se lo llevó a sus últimas consecuencias.

En cuanto al sentido y justificación del precepto, la teoría más en boga afirma que pretende evitar la manipulación de Dios a través de una imagen a la que se puede premiar o castigar. Si el dios se porta bien y concede lo que le pedimos, podemos recompensarlo ungiendo su imagen, ofreciéndole perfumes y comida. En caso contrario, lo privamos de todo. Otros autores lo justifican como un intento de salvaguardar la trascendencia de Yahvé. La reciente obra de Bohlen [8] defiende que las raíces objetivas de la prohibición de imágenes hay que buscarlas en la forma de religión anicónica de los grupos (semi) nómadas que constituyeron el posterior pueblo de Israel. Pero la lucha contra las imágenes no forma parte de los elementos primitivos; es consecuencia del primer mandamiento. La lucha contra los dioses y cultos paganos era imposible si no se prohibían también sus símbolos e imágenes.

Pero no olvidemos lo más importante. Todas estas normas referentes a Dios y al prójimo comienzan con esta frase capital: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud» (Ex 20,2; Dt 5,6). El Dios que legisla es el Dios libertador, el mismo que escuchó el clamor de su pueblo oprimido. Sus normas no pretenden una nueva esclavitud, no proceden de un espíritu sádico que intenta amargar la conciencia y la vida del pueblo. Nacen del amor a Israel, buscan su bien. Al mismo tiempo, los israelitas deben cumplir esos preceptos como respuesta al Dios que los amó primero y ha establecido con ellos una alianza.

c) *El decálogo cultual* (Ex 34)

En Ex 34, después de que Moisés ha roto las tablas de la ley, indignado por la idolatría del becerro de oro, Yahvé le dice:

> «Haz otras dos tablas de piedra, como las primeras, sube a mi encuentro a la montaña, y yo escribiré las mismas palabras que estaban en las tablas que rompiste» (34,1).

[8] C. Bohlen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament* (BBB 62), 1985.

Al final del capítulo se indica que «en las tablas escribió las cláusulas de la alianza, los diez mandamientos» (v.28). Pero lo que encontramos en medio no es el conocido decálogo ético, sino otro de carácter cultual, que se atribuye al autor Yahvista. Aunque se presenta como «diez mandamientos», este decálogo de Ex 34 contiene más de diez preceptos:

1) No te postres ante dioses extraños, porque el Señor se llama dios celoso, y lo es.

2) No hagas alianza con los habitantes del país, porque se prostituyen con sus dioses...

3) No hagas estatuas de dioses.

4) Guarda la fiesta de los ázimos...

5) Todas las primeras crías macho de tu ganado me pertenecen...

6) No te presentarás a mí con las manos vacías.

7) Seis días trabajarás y al séptimo descansarás.

8) Celebra la fiesta de las Semanas...

9) Tres veces al año se presentarán todos los varones al Señor...

10) No ofrezcas nada fermentado con la sangre de mis víctimas.

11) Ofrece en el templo del Señor, tu Dios, las primicias de tus tierras.

12) No cocerás el cabrito en la leche de su madre.

Incluso interpretando el n. 2 como explicitación de lo mandado en 1, es difícil llegar al número de diez; algunos autores descubren 14. Este «decálogo» es muy antiguo, pero resulta difícil atribuirlo a la época del desierto, como pretenden algunos autores. Entre otras cosas, porque presenta la forma de vida de un pueblo agrícola.

Su mayor interés radica en la importancia que concede al culto y a la observancia de ciertas normas sacrificiales para la recta relación con Dios.

d) El dodecálogo siquemita (Dt 27,15-26)

Se conoce con este nombre un conjunto de doce preceptos que deben ser recitados por los levitas delante de todo el pueblo, en Siquén, entre los montes Ebal y Garizín. De acuerdo con el v.10, estos preceptos proceden también de Dios a través de Moisés.

Sin duda, nos encontramos ante una ficción literaria. Las tribus nunca estuvieron unidas en tiempos de Moisés, ni los levitas tenían la importancia que el texto les atribuye. Pero este dodecálogo representa una tradición antiquísima. Según Von Rad, es la serie más antigua de prohibiciones de todo el AT y refleja el espíritu primitivo de la fe y la ética yahvistas.

En general, se detecta siempre el mismo estilo, con idéntica construcción de la frase. Sólo en los versos 15 y 20 tenemos breves motivaciones. Más que de preceptos, se trata de «maldiciones». La idea de fondo consiste en que, quien contravenga esa norma, será maldecido por Dios. El pueblo responde «amén», manifestando su acuerdo con la voluntad de Dios y dispuesto a cumplir la maldición como instrumento divino.

Comparando esta serie con el decálogo, vemos que contiene los preceptos sobre las imágenes y el respeto a los padres y, en su espíritu, los de no robar ni matar. Pero las diferencias son notables.

– Faltan primero, tercero y cuarto.

– El «no apoderarse de lo ajeno» se concreta exclusivamente en no mover las lindes del vecino. Estamos en una cultura agraria, se poseen campos.

– El ámbito sexual tiene mucha importancia (cuatro maldiciones), pero no se trata el caso del adulterio, sino diversas posibilidades de incesto y bestialidad.

– El «no matar» se concreta en matar a escondidas y en dejarse sobornar para matar a un inocente.

– Hay dos maldiciones referentes a personas débiles física o socialmente: ciegos, emigrantes, huérfanos, viudas. La del ciego la comprendemos mejor leyendo Lv 19,14: «No maldecirás al sordo ni pondrás tropiezos al ciego. Respeta a tu Dios». Se trata de respetar al prójimo enfermo, hijo de Dios. Ofender al débil es ofender a Dios.

– Por último, es interesante notar que este dodecálogo se dirige contra prácticas ocultas (v.15.24). Incluso cuando el hombre se considera solo, la voluntad de Dios y la comunidad están presentes, condenando ese hecho.

e) El código de la alianza (Ex 20,22-23,19)

El decálogo ético y el dodecálogo siquemita no bastaban para regular toda la vida de Israel. Indican una serie de actitudes fundamentales, pero no tienen en cuenta la complejidad de la vida diaria. Ya vimos que esto provocó la aparición de nuevas normas. Una amplia recopilación de esas primeras leyes la tenemos actualmente en el libro del Exodo, en un puesto de honor, después del decálogo. Aunque se discute mucho la antigüedad de estas leyes [9], es probable que se re-

[9] Algunos autores las atribuyen, al menos básicamente, a Moisés; por ejemplo Caspari, Cazelles, Sellin, Welch. Otros las sitúan en el período de los jueces (Jepsen, Ringgren, Noth, Sellin-Rost, Von Rad, Weiser, Procksch). Otros las relacionan con Elías y sus grupos proféticos (Morgenstern), con la reforma de Jehú (Menes), o con la de Josafat de Judá (Reuss).

monten al tiempo de los Jueces (siglo XII), aunque la recopilación quizá se llevase a cabo más tarde, hacia el siglo IX.

Siguiendo los epígrafes de la *Nueva Biblia Española*, podemos esbozar el contenido de la siguiente forma:

- Introducción (20,22-23).
- Ley sobre el altar (20,24-26).
- Leyes acerca de la esclavitud (21,1-11).
- Legislación criminal (21,12-17).
- Casuística criminal (21,18-36).
- Leyes acerca de la propiedad (21,37-22,16).
- Legislación apodíctica (22,17-30).
- Legislación judicial (23,1-9).
- Sábado y año sabático (23,10-13).
- Prescripciones cúlticas (23,14-19).

Pero lo más importante es el espíritu del código, muy bien descrito por Georges Auzou:

> «Sorprendidos, pero también embelesados por el sabor de arcaísmo, de folklore y de sencillez rural (...), apenas habrá lectores que no se hayan sentido impresionados por la delicadeza de espíritu que anima a la mayoría de esos enunciados cuasi-jurídicos y por el respeto hacia la persona humana que se observa en ellos (...). Tal sentido del hombre, y del hombre en presencia de Dios, es absolutamente excepcional.
>
> El ambiente humano del código es un mundo de personas modestas. Desde luego, encontramos en él señores y siervos, propietarios y deudores. Pero las diferencias entre unos y otros no son grandes, ya que todos comparten el mismo género de vida sencillo y pobre.
>
> El código de la alianza es un conjunto de prescripciones, soluciones, disposiciones justas, sanas y sólidas que solucionan las dificultades, explican algunos principios y ordenan la conducta de los hombres en las situaciones comunes y variables de la condición humana. Pero este conjunto no es sólo un formulario de moral social y religiosa de muy buena ley, sino que la tradición de Israel lo ha situado en la alianza como en su gran y necesario contexto. Y lo considera a la luz de la alianza y según sus perspectivas. El código muestra, con ejemplos, cómo puede realizarse la comunión con Dios en la existencia de los humildes y de cualquiera» [10].

En cuanto al contenido, enormemente interesante –incluso divertido–, indico que este código ha llamado siempre la atención por su profundo sentido social: preocupación por los más débiles, por la recta administración de la justicia y por el problema del préstamo [11].

[10] G. Auzou, *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo* (Madrid 1969) 317-22.

[11] Sobre este tema puede consultarse: J. L. Sicre, *«Con los pobres de la tierra»*, 59-62.

f) El código deuteronómico (Dt 12-26)

Pasaron los años, y esta legislación del código de la alianza quedó anticuada en ciertos puntos. Fue preciso actualizarla y completarla. Así surgió el conjunto de leyes que forman hoy día el núcleo básico del Deuteronomio (c.12-26). El proceso de formación es muy complejo y no podemos detenernos en él. Dicho brevemente, parece que la primera redacción del nuevo código tuvo lugar en el Reino Norte (Israel). Cuando éste desapareció, el año 720, un grupo de fugitivos lo trajo al Reino Sur (Judá). Allí, un siglo más tarde, terminó de redactarse y completarse.

• *Indico una pistas de lectura para quienes deseen conocer los pasajes más famosos. Lea al menos la lista, porque en estas leyes se encuentran cosas muy curiosas e interesantes.*

12,1-16: Ley de *centralización del culto*. Prohibe dar culto a Dios fuera del lugar que él elija para residir. Supone un intento de centralizarlo todo en Jerusalén. Aunque los motivos originarios serían religiosos –unificar el culto y librarlo de contaminaciones paganas–, también pudieron influir motivos políticos –acentuar el prestigio de la capital– y económicos – mayores ingresos para los sacerdotes jerosolimitanos–. Los libros de los Reyes utilizan esta ley como principio básico para juzgar a los monarcas: los del Reino Norte son todos malos, porque dan culto fuera de Jerusalén; los del Reino Sur son buenos, regulares o malos según el grado de fidelidad a esta norma. Jesucristo termina con esta ley al decirle a la samaritana que a Dios no se le da culto «ni en este monte (Garizín) ni en Jerusalén, sino en espíritu y en verdad».

12,23-25: Prohibición de *comer sangre*. Texto básico para los Testigos de Jehová.

14,1-20: Curiosa lista de *animales comestibles y no comestibles*. Coincide con nuestra práctica; si las señoras no están de acuerdo, que me lo indiquen, por favor. Los que tienen una idea muy «tradicional» de la inspiración, ¿se imaginan a Dios dictándole esta lista a Moisés?

15,1-11: Sobre la *remisión de deudas cada siete años*. Es un intento –quizá utópico– de solucionar los problemas sociales. Parte del sentimiento de fraternidad y de una fe profunda en que Dios premia el bien hecho a los pobres. Adviértase el curioso contraste entre los versos 4 y 11.

17,14-20: *Cómo debe ser el rey*.

21,22-23: *Ley del ajusticiado*. Recuerde lo que hicieron con Jesús después de muerto.

22,5: *Contra el travestismo*.

24: Encontramos leyes diversas, algunas de gran sentido social.

25,1-3: *Cuarenta azotes menos uno*.

25,5-10: La famosa *ley del levirato.*

He insistido en las leyes que representan una novedad con respecto al código de la alianza. Es muy interesante fijarse en las que adaptan o actualizan normas anteriores, pero esto obliga a un trabajo muy minucioso.

g) La «ley de santidad» (Lv 17-26)

Dicen algunos comentaristas de la Biblia que los sacerdotes de Jerusalén no aceptaron el código deuteronómico por venir del Norte y por su espíritu humanista y cordial. Esa interpretación me parece injusta y poco de acuerdo con los datos que poseemos. Cuando el código llegó a Jerusalén, terminó guardado en el templo. Y si cayó en el olvido durante años, no parece que fuese por culpa de los sacerdotes, sino por la política paganizante del rey Manasés. Cuando pasó esta crisis, fue un sumo sacerdote, Jelcías, quien descubrió «el libro de la ley» y lo comunicó inmediatamente al monarca (ver 2 Rey 22,8-13).

Lo que sí parece cierto es que los sacerdotes habían venido legislando desde tiempos antiguos, y que el espíritu de su legislación era distinto de el del código deuteronómico. Ellos se inspiran en la teología tradicional del Dios «santo», inaccesible al hombre. No pretenden acercar la palabra de Dios al hombre, sino elevar el hombre hasta Dios mediante la fidelidad a las prescripciones tradicionales. Por otra parte, muchas de sus preocupaciones –personas sagradas, ritual de los sacrificios– caían fuera del ámbito civil.

Uno de los productos más típicos de la abundantísima legislación sacerdotal lo tenemos en la llamada «ley de santidad» (Lv 17-26), que recibe este nombre por insistir en esa idea: «Santificaos y sed santos, porque yo, el Señor, soy vuestro Dios» (Lv 20,7); «Yo soy el Señor, que os santifico» (20,8); los sacerdotes «deben ser santos» (21,7); «Yo soy el Señor, que los santifico» (22,16), etc.

El material que recoge este nuevo código es muy diverso: habla de la sangre de los animales, relaciones sexuales, relaciones humanas, cultos prohibidos, personas sagradas, porciones sagradas, tiempos sagrados, lugares sagrados, el nombre sagrado, el año jubilar.

Igual que los códigos anteriores, tampoco éste se redactó de una sola vez. Se advierte por las repeticiones y el cambio de estilo. Como ejemplo de temas repetidos podemos citar:

las relaciones sexuales se tratan en 18,6-23 y 20,11-21;
el sábado, en 19,3; 19,30; 26,2;
la nigromancia, en 19,26.31; 20,6.27;
el sacrificio del hijo, en 18,21; 20,2-5.

En cuanto a los cambios de estilo, el caso más claro es 24,10- 23, donde se interrumpen las normas para introducir un relato.

Por consiguiente, lo que había al principio era una serie de leyes sueltas, algunas muy antiguas, agrupadas por temas. Durante el exilio de Babilonia (siglo VI), un autor las unió, poniéndolas en boca de Dios como dirigidas a Moisés. La fórmula «El Señor habló a Moisés» se repite dieciséis veces (17,1; 18,1; 19,1; 20,1; 21,1.16; 22,1.17.26; 23,1.9.23.26.33; 24,1; 25,1). Al mismo tiempo, fue intercalando exhortaciones (18,24-30; 20,22-24; 25,18). Y termina el conjunto con una serie de bendiciones y maldiciones (26,3-38) y una perspectiva histórica (26,39-46).

¿Qué es lo más original de esta ley? Desde un punto de vista civil, la legislación sobre el año jubilar (25,8-17), que intenta evitar el empobrecimiento definitivo de las familias modestas, y la legislación sobre los bienes inmuebles (25,23-34). Es especialmente famosa y discutida la ley sobre la venta de la tierra (25,23).

Desde el punto de vista religioso-cultual, la legislación sobre los sacerdotes, que tanto influjo tendría incluso en ciertas épocas de la historia de la Iglesia. Aconsejo la lectura de 21,1-3.10-11.16-20.

Así, durante siglos, en los ambientes más diversos, respondiendo a las necesidades de cada día, fueron surgiendo las leyes de Israel. Al final, todas ellas terminaron en el Pentateuco. La mayor parte, incluidas dentro de la gran revelación de Dios en el monte Sinaí, para darles mayor autoridad. Otras, en la estepa de Moab, antes de la entrada en la tierra prometida. No es un lugar tan privilegiado, pero también aparecen en boca de Moisés.

Desde entonces, la «ley» se convierte para los judíos en el mayor don de Dios a su pueblo, y los libros que la contienen son los más estimados. Inevitablemente, la ley, incluso la divina, corre el peligro de provocar una actitud legalista, donde la norma se sitúa incluso por encima de la misericordia y el amor al prójimo. Es lo que Jesús combatirá en sus enfrentamientos con escribas y fariseos. Pero este peligro no debe hacernos perder de vista el enorme valor humano y religioso de estas normas recogidas en el Pentateuco.

8. Bibliografía

Es tremendamente especializada y poco asequible a la mayoría. Por eso, como testimonio del esfuerzo realizado, me limito a obras generales y sobre el decálogo.

Sobre las leyes en general: Es clásico el artículo de A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, en *Kleine Schriften*, I, 278-332 (traducción inglesa: *The origins of Israelite Law*, en A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, 101-

71); H. J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, NStB 10 (Neukirchen [2] 1984); D. Daube, *Studies in Biblical Law* (Cambridge 1947); R. Martin-Achard, *La Loi, don de Dieu – aux sources de l'Ancien Testament* (Aubonne 1987); M. Weinfeld, *The origin of the Apodictic Law*: VT 23 (1973) 63-75.

Sobre el decálogo: En castellano sólo conozco el artículo de G. J. Botterweck, *El Decálogo. Estudio de su estructura e historia literarias*: Concilium 1,5 (1965) 62-87. La bibliografía es inmensa. Selecciono la que informa sobre la problemática global: G. Galbiati, *Il Decalogo*: RicBR 14 (1979) 9-68; W. Johnstone, *The «Ten Commandments»: Some Recent Interpretations*: ET 100 (1989) 453-61; A. S. Kapelrud, *Some Recent Points of View on the Time and Origin of the Decalogue*: ST 18 (1964) 81-90; E. Nielsen, *De ti bud. En traditions- historisk skitse* (Copenhagen 1965) (trad. inglesa: *The Ten Commandments in a New Perspective. A Traditio-Historical Approach*, SBTh 2,7 (Londres 1968); A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue* (Oxford 1970); H. H. Rowley, *Moses and the Decalogue*: BJRL 34 (1951/52) 81-118, publicado también en su obra *Men of God* (Londres 1963) 1-36; B. Reicke, *Die zehn Gebote in Geschichte und Gegenwart. Zählung und Bedeutung in den verschiedenen Konfessionen*, (Tubinga 1973); H. Schüngel-Straumann, *Der Dekalog-Gottes Gebote?*, SBS 67 (Stuttgart 1980); J. J. Stamm / M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, SBTh, Second Series 2 (Londres 1967); E. Zenger, *Eine Wende in der Dekalogforschung? Ein Bericht*: ThRev 64 (1968) 189-98. El último estudio de gran amplitud es el de F. L. Hossfeld, *Der Dekalog; seine späte Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, OBO 45 (Friburgo-Gotinga 1982), con conclusiones distintas a las mantenidas habitualmente (considera la versión de Dt 5 anterior a la de Ex 20) y un complejo proceso de formación.

TEMA III

LA HISTORIA DEUTERONOMISTA

Este tema pretende poner en contacto con la obra histórica más importante del Antiguo Testamento, la *historia deuteronomista* (dtr), que recibe este nombre por haberse inspirado en los principios teológicos del Deuteronomio. Su estudio nos permitirá conocer más de cerca los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes.

El capítulo 8 quiere dar a conocer el complejo proceso de formación y redacción de estos libros. Para ello me he inventado una *Historia en cuatro actos*. Espero que resulte amena. Es de fácil lectura. Quizá eche de menos las citas de los pasajes bíblicos a los que me voy refiriendo. No se preocupe. Los daré más adelante.

El capítulo 9 ofrece, ante todo, una información sobre la *Historia en cuatro actos*, para que el lector sepa lo que hay en ella de ficción y de realidad. Sigue la historia de la investigación bíblica sobre el tema. Si no dispone de mucho tiempo, puede omitirla. Pero es conveniente que le dé un vistazo a los diversos epígrafes.

El capítulo 10 es el principal. Tiene dos partes muy distintas. La primera ofrece una selección de los textos principales con pautas mínimas para su lectura. La segunda se centra en el análisis más detallado de la *Historia de la subida de David al trono*, indicando cómo debe leerse a nivel literario, político y teológico.

Resumiendo. Lo importante es que se quede con una idea clara de la compleja formación de estos libros (capítulo 8) y que conozca los textos principales (capítulo 10, primera parte).

8
Una historia en cuatro actos

Sin duda, usted ha oído hablar del combate de David con Goliat, la caída de las murallas de Jericó, Elías, Eliseo, la conquista de Jerusalén por los babilonios. Pero quizá no sepa que estos relatos forman parte de una larga historia de Israel que abarca desde el siglo XIII hasta el año 561 a.C. Actualmente se la conoce como la *Historia deuteronomista*, porque se basa en los principios teológicos del Deuteronomio. Pero su formación fue lenta y compleja. En el fondo, lo que voy a contarle de forma amena y sencilla es cómo nacieron los libros del Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes. Es una historia en cuatro actos.

Acto I

(La acción se desarrolla en Jerusalén, en el palacio real, durante la primavera y el verano del año 622 a.C.)

Recuerdos de un día de fiesta

El rey Josías tenía motivos para estar contento. Había sido un día agotador, pero valió la pena. Ya ni recordaba a quién se le había ocurrido la idea de celebrar la pascua. Fue pocos meses antes, en la gran reunión en la que participaron el sacerdote Jelcías, el cronista Safán, los ministros Ajicán, Acbor, Asaías y Yoaj. Otros muchos que no recordaba. Y, sobre todo, la profetisa Hulda. El caso era muy grave para decidirlo sólo entre ellos. Hacía falta una voz autorizada, un oráculo de Dios. Incluso el sumo sacerdote Jelcías estaba de acuerdo en que era preciso consultarla.

La reina Jamutal se revolvió en la cama. La luna llena iluminaba un rostro agotado por el día de fiesta.

Es curiosa la vida, pensó Josías. Seis años de esfuerzo, procurando cambiar a Judá y Jerusalén, destruyendo ermitas paganas, eliminando a nigromantes y adivinos, convenciendo a la gente de que sólo diese culto al Dios verdadero. Con el respaldo moral de hacer lo que debía. Pero con fuerte oposición de parte del pueblo, apegado a largos años de ritos inútiles. Y la oposición de muchos levitas, encargados de los santuarios locales, que se encuentran de pronto sin trabajo ni medios de subsistencia. Habían sido años duros, pero se sentía satisfecho.

De repente, aquella mañana, cambió todo. Safán venía de visita protocolaria, a darle cuenta del dinero recaudado para la restauración del templo. Al final, casi de pasada, le comentó:

– El sacerdote Jelcías me ha dado un libro.

Conocía de sobras a Safán. Seguro que lo había leído y lo consideraba interesante. De lo contrario, no le habría dicho nada. Lo cogió en sus manos.

– No creo que acabe de escribirlo. Tiene polvo por todas partes.

– Mucho más tenía hace unas horas. Estaba perdido en una habitación del templo y lo han encontrado durante las obras de restauración. Es el libro de la ley.

Josías quedó inmovil. Por primera vez tenía ante sus ojos ese libro del que tanto hablaban los ancianos del norte, las leyes reveladas por Dios a Moisés poco antes de morir, en la estepa de Moab. De niño, le contaron lejanas historias de israelitas que llegaron a Jerusalén huyendo de los asirios. Había sido un siglo antes, en tiempos de su bisabuelo Ezequías. Trajeron muchos libros, relatos maravillosos de héroes y patriarcas. Y también sus leyes.

– No es raro que haya cogido tanto polvo, comentó Safán. Tu abuelo Manasés no era un santo. Poco podía interesarle este libro.

– Léemelo, ordenó el rey.

Fue después de terminar la lectura cuando decidió convocar la gran reunión en presencia de la profetisa Hulda. El libro dejaba claro que la política religiosa emprendida seis años antes era la adecuada. Pero quedaba mucho por hacer. Sobre todo, hacía falta llegar al pueblo, convencerlo de que la religión auténtica podía ser tan atractiva o más que los cultos paganos. Fue entonces cuando surgió la idea de celebrar la pascua. Nadie recordaba esa antigua fiesta. Pero estaba allí, en el libro, perfectamente estipulada. Sin embargo, esta vez introducirían un gran cambio. No sería una simple fiesta de familia. Todos se reunirían en Jerusalén, y la corona correría con los gastos necesarios para que se celebrase con la mayor solemnidad.

Jamutal se removió de nuevo. La miró con envidia. El no conseguía coger el sueño.

Ha sido un día grande, pensó. Y el pueblo ha estado magnífico, respondió como nunca. Ojalá no lo olvide. En realidad, lo que necesita es conocer mejor su pasado, dejarse de tantas absurdas novedades asirias y babilónicas. Conocer su pasado.

El rey desea otro libro

Finalmente lo venció el sueño. Aquella noche, Josías soñó con un libro. Pero no era el libro de la ley.

– Safán, deberías escribir la historia de nuestro pueblo.

El cronista de palacio lo miró con recelo. Se sentía feliz por la fiesta del día anterior, pero aún no había terminado de digerir tanto cordero.

– ¿Otro libro, majestad? ¿Para qué? La gente no lee.

– No lee, pero escucha. Sobre todo, si le contamos las hazañas de nuestros héroes, las historias de los profetas, lo grandes que fuimos en el pasado. ¿Cuántas veces me has tenido embobado mientras me leías la historia de David, su combate con Goliat, la guerra con los filisteos, la formación de su imperio? Eso le gusta a cualquiera.

Safán quedó en silencio. El rey llevaba razón. El momento era ideal para una empresa de ese tipo. Después de un siglo de sometimiento a los asirios, pagándoles fuertes tributos, habían conseguido la independencia. Tenían una conciencia nacional, se sentían un gran pueblo.

– No es fácil, majestad. Déjame algún tiempo para pensarlo.

En búsqueda del material

Una semana más tarde, tuvo lugar la primera sesión de trabajo. Ministros, sacerdotes, secretarios, todos los capaces de leer y escribir –no eran muchos, por cierto– habían sido convocados.

– El primer paso, comenzó Safán, consiste en reunir todos los documentos importantes que se encuentren en los archivos de palacio y del templo. Yo dispongo de dos historias muy interesantes, que todos conocéis. Una, sobre los primeros años de la vida de David hasta que llegó a rey. Otra sobre su reinado, con todos los problemas familiares que influyeron en la sucesión al trono. Están también las crónicas de los reyes de Judá. Pero debe de haber muchos más documentos.

– En el archivo del templo está la historia de su construcción, con todos los pormenores. En realidad, es una historia del reinado de Salomón, pero esa parte es la más extensa e importante. También hay una crónica de la reforma religiosa del rey Ezequías.

– Si vamos por los pueblos, seguro que los ancianos conocen otras muchas historias, indicó Ajicán. Podríamos recogerlas.

– Y de tradiciones del norte, ¿qué tenéis?

La pregunta de Josías provocó un profundo silencio. Sólo Jelcías, con su autoridad moral de sumo sacerdote, se atrevió a romperlo:

– Majestad, ¿quieres que incluyamos también las tradiciones del reino de Israel?

– Es fundamental. Son nuestros hermanos, formamos un solo pueblo. ¿No os acordáis de David? Safán me lo ha contado muchas veces. Siete años de rey del sur, simple rey de Judá, hasta que las tribus del norte acudieron a pedirle que reinase también sobre ellas. Quiero ser un segundo David. Ahora que están libres de los asirios, quiero que vengan a pedirnos la unión. No pretendo imponerla por la fuerza. Deseo que recuerden los grandes momentos del reino unido y vuelvan a nosotros.

– No les fue demasiado bien, comentó Acbor. Salomón fue duro con ellos. Y Roboán provocó la división con sus estúpidas exigencias.

– Lo reconoceremos, dijo Josías. No falsearemos la historia en ningún momento. Pero también quedará claro que después les fue mucho peor. No pararon de conjuras y de asesinar reyes. Siguieron una política funesta. La prueba es que perdieron la independencia hace un siglo. Nosotros, mal o bien, la conservamos.

– Si incluimos las tradiciones del norte, el material se enriquece muchísimo, reconoció Jelcías. Tienen unas historias preciosas sobre sus profetas, especialmente sobre Elías y Eliseo.

– Y el *libro de los libertadores*. Y las crónicas de sus reyes. Y una historia de las conquistas de Josué.

– Los del norte siempre han escrito mucho, admitió Safán. No sé de dónde sacaban tiempo.

– Tenéis tres meses para recoger el material, ordenó Josías. Quiero disponer de él a comienzos del verano.

Fue una ardua tarea. Muchos documentos estaban a la mano. Otros resultó difícil conseguirlos. Los del norte habían traído sus libros a Jerusalén cuando huyeron de los asirios. Pero fue preciso visitar pueblos y aldeas recogiendo todas las historias posibles, copiándolas fielmente.

– Y ahora, ¿qué?, preguntó Asaías.

Era un cálido día de junio y la reunión comenzaba con una mezcla de satisfacción y de incerteza. El gran número de documentos apilados ante el rey demostraba el éxito de la tarea. Pero resultaban demasiado heterogéneos.

Discusiones iniciales

– He pasado estos meses pensando en ese tema, indicó Safán. Desde luego, no se trata de copiarlos uno detrás de otro. Lo primero que debemos dejar claro es el tipo de historia que queremos escribir. Cuando lo tengamos decidido, seleccionaremos el material que nos interese.

– ¿Seleccionar? ¿No vamos a usarlo todo?

Acbor había empalidecido. Recordaba los viajes interminables, las pesquisas minuciosas para no pasar por alto nada interesante. Sólo faltaba que no utilizasen sus páginas.

– Si aceptáis mi criterio, no usaremos todo. No quiero acumular datos sobre los reyes, ni de Judá ni de Israel. Cualquiera puede consultarlos fácilmente. Y tampoco incluiremos los relatos anteriores a Moisés.

– ¿Tampoco eso? Son historias preciosas.

– Sin duda. Pero las dejaremos fuera. La historia comenzará con el libro de la ley.

– ¿Con el libro de la ley? Nadie pasará de la segunda página.

– Ya veremos la forma de hacerlo interesante.

– Entonces, ¿qué historia quieres escribir?

– Una historia que sirva de propaganda política y religiosa. He hablado con su majestad sobre este punto y estamos de acuerdo. Será una obra que entusiasme a todos, los del norte y los del sur, con la idea de la unidad. Y que los anime a servir a Yahvé, nuestro Dios, renunciando a cualquier forma de idolatría.

Fueron duras sesiones de trabajo. El primer problema consistió en agrupar las tradiciones por orden cronológico. La época de la monarquía estaba clara. Pero los siglos anteriores resultaban un enigma. Hizo falta gran dosis de paciencia y algo de imaginación hasta conseguir una secuencia aceptable. Lo más difícil fue aunar criterios de selección e interpretación.

Etapa de Moisés

– Comenzaremos, como ya dije, con el libro de la ley. Pero es preciso interesar al lector con esos mandamientos, ayudarle a descubrir su importancia. Asaías ya ha compuesto un largo discurso para ponerlo en boca de Moisés. Me gusta mucho. Pero creo que haría falta una introducción de otro tipo.

– Si vamos a escribir una historia, deberíamos empezar contando algo. Es más entretenido.

– Sí. Y creo que la solución consiste en escribir otro discurso de Moisés, en el que recuerde todo lo ocurrido desde el Sinaí hasta aquel momento.

– ¿Otro discurso de Moisés? ¿No es demasiado?

– Es un recurso literario interesante. Y la gente estima mucho a Moisés. Cualquier cosa que pongamos en sus labios la leerá con atención. Además, conseguiremos un comienzo muy homogéneo.

La propuesta fue aceptada por unanimidad.

– Lo importante –añadió Safán– es que esa primera parte deje claros los principios con que interpretaremos toda la historia. Especialmente los principios teólogicos. Israel tiene un solo Dios y debe darle culto en un solo lugar. Así quedará justificada la política religiosa de Josías al destruir las ermitas y santuarios fuera de Jerusalén.

Días más tarde, Ajicán y Acbor se presentaron con aire satisfecho. Iban a poder demostrar el fruto de sus pesquisas. Pero se les adelantó Safán.

Josué y la conquista

– La etapa después de Moisés es la de Josué y la conquista. Supongo que no hay duda sobre ello. Asaías me ha proporcionado un documento muy interesante sobre esos hechos, escrito en el Reino Norte. Servirá de base. Pero es fundamental presentar la conquista como una operación conjunta de todas las tribus, incluidas las de Transjordania.

Acbor, que tanto había viajado, no estaba convencido de que eso fuese exacto. Tenía la impresión de que cada tribu se había instalado por su cuenta, y con muchas dificultades.

– Tengo aquí todos los datos, tribu por tribu: lugares donde lucharon, donde se instalaron y donde fracasaron. Trabajo me ha costado hacer la lista. Cada tribu actuó por su cuenta. Sólo Simeón y Judá lucharon juntos.

– Lo siento mucho, Acbor. Lo importante es inculcar la idea de unidad. Esa lista no interesa. Tampoco hablaremos del reparto de la tierra. Lo damos por supuesto.

– ¿Cómo vamos a darlo por supuesto?, interrumpió Ajicán. Tengo aquí unas listas con los límites de las tribus y los nombres de los pueblos más importantes. Estaban en el archivo de palacio.

– Lo siento. Se trata de escribir la historia del pueblo, no de aburrir al lector.

– Pero estas listas son interesantes. Incluso podrían resolver conflictos territoriales que a veces continúan entre las tribus.

– Que sigan discutiendo. Olvídalas. Otra cuestión importantísima es presentar a Josué luchando contra la idolatría. Si conquistó la tierra es porque se mantuvo fiel a Dios y aniquiló a los pueblos paganos: cananeos, fereceos, heveos, jebuseos...

– Eso no es cierto, interrumpió Acbor. Todos esos pueblos siguieron conviviendo con los israelitas. Incluso se llevaban bien muchas veces.

– Olvida tu maldita objetividad histórica. Ya te he dicho que no se trata de contar las cosas tal como ocurrieron. Lo importante es inculcar unas ideas. Hay que meterle al pueblo en la cabeza que si nuestros antepasados conquistaron la tierra fue porque no aceptaron en ningún momento la idolatría ni a los idólatras. A la inversa, si ahora caen en ese pecado, la perderán. Lo dice el libro de la ley, y vamos a mantener sus principios.

– Entonces, ¿cómo queda esta etapa?

– Muy sencilla. Los relatos de la conquista procedentes del norte y dos discursos.

– ¿Dos discursos?

– Sí. Uno, al principio, de Dios a Josué, asegurándole la victoria y animándolo a observar la ley. Otro al final, cuando han terminado las operaciones militares. Josué hablará al pueblo desarrollando las mismas ideas e insistiendo en el peligro de la idolatría. Así preparamos la etapa siguiente.

– ¿Qué etapa es ésa?

– La de los jueces.

Los jueces

Quizá la culpa fue del hamsim, el cálido viento del desierto. Pero la reunión sobre los jueces tampoco resultó fácil. De nuevo se aceptó como base un documento del norte, el *Libro de los libertadores*, espléndidos relatos de los antiguos héroes que sucedieron a Josué y liberaron al pueblo de sus enemigos. Después comenzaron las disensiones.

– Aquí, en el sur, por la zona de la Sefela, entre la montaña y el mar, he encontrado unas historias estupendas a propósito de Sansón. Fue un gran enemigo de los filisteos y encajaría muy bien en este momento.

– Ya las he leído, cortó el sacerdote Jelcías con voz seca. No sé qué les encuentras de apasionante. Sansón era un mujeriego. Y no mantuvo su voto de consagración a Dios.

– Nadie es perfecto. Y fue un gran héroe.

– Fue un sinvergüenza.

Acbor miró a Ajicán con una mezcla de comprensión e ironía.

– Dame la historia de Sansón. Yo me encargo de guardar lo que descartemos. La próxima vez, vais vosotros por los pueblos a recoger tradiciones.

Safán ignoró la ironía.

– Sin embargo, necesitamos un juez del sur. He pensado en Otoniel.

– Yo sólo recuerdo que conquistase Quiryat Sefer. No es demasiado para ponerlo a la altura de los otros.

– Le atribuiremos una gran victoria contra el rey de Siria.

– ¿Contra el rey de Siria? Seguro que no se pelearon en toda su vida.

– No importa. Resulta un gran enemigo. Lo importante es que Otoniel, del sur, aparecerá en primer lugar, como un juez modelo. Después vendrán los otros. Pero quede clara una cosa. Aquí no hay ni norte ni sur. Todos los jueces aparecerán gobernando y salvando a todo Israel. Luego volveré sobre este tema. ¿Qué más tenemos?

– He encontrado una lista de lo que podríamos llamar «jueces menores». Casi sólo hablan del número de hijos y del número de burros que tuvieron. Una gran aportación histórica y teológica.

– Podría servir para rellenar esa época. De lo contrario resulta muy breve. Pero dividiremos la lista en dos partes para que no llame tanto la atención. ¿Algo más?

La voz de Acbor se alzó triunfante.

– Dos historias explosivas. Una sobre la fundación del santuario de Dan y otra sobre una guerra entre las tribus por culpa del asesinato de la mujer de un levita. Ninguna de ellas menciona a los jueces, pero estoy convencido de que proceden de esa época.

– ¿Son las que me diste ayer?, intervino Jelcías.

– Sí.

– Pues me niego a que se incluyan. La historia de la mujer del levita resulta muy escabrosa. Y la del santuario de Dan es inaceptable. Dice que siempre estuvo dirigido por sacerdotes descendientes de Moisés. Si queremos inculcar que a Dios sólo se le da culto en Jerusalén, no podemos admitirla.

– Podríamos retocarla, ridiculizarla, sugirió Asaías.

– Prefiero olvidarla. Además, como dice Acbor, no menciona a ningún juez. Resultaría una tradición perdida en medio de un bloque homogéneo sobre estos personajes.

– ¿Qué nos queda después de esta purga? El tono de Acbor parecía de lo más inocente.

– Queda mucho. Los relatos de Otoniel, Ehud, Débora, Barac, Gedeón, Abimelec, Jefté, las listas de jueces menores. Y, sobre todo, Samuel. Pero falta lo más importante.

Ajicán y Acbor cruzaron una mirada entre recelosa y divertida.

– Sé lo que va a decir Acbor: que esos «jueces» eran cada uno de una tribu, que nunca salieron de su pequeño territorio. A pesar de ello, el *Libro de los libertadores* los presenta gobernando a todo el pueblo de Israel. Y esa idea nos viene como anillo al dedo. La mantendremos. También mantendremos que se trata de una época distinta. Esas generaciones no son como la de Josué. Caen continuamente en la idolatría. Dios se ve forzado a castigarlos. Sólo cuando el pueblo se convierte, el Señor los salva enviándoles un libertador.

– ¿Siempre el mismo esquema?

– Siempre. Al principio de cada juez. Aunque resulte pesado.

– Esperemos que se les quiten las ganas de ser idólatras.

– Y si no se les quitan, por lo menos les dejaremos claro que es preciso convertirse.

Comienzos de la monarquía

El calor comenzaba a ser insoportable presagiando un duro verano. Pero no había quien pudiese con Safán. Los orígenes de la monarquía y los reinados de Saúl, David y Salomón estaban muy bien documentados. Disponían de dos extensas obras sobre David, las que Safán mencionó el primer día: una sobre cómo de simple pastor llegó a rey, otra sobre los años posteriores. Había también una obra sobre Salomón, su sabiduría, sus construcciones –concediendo especial atención al templo– la prosperidad de su reinado.

– Hay un problema con respecto a los orígenes de la monarquía, indicó Ajicán. Unas tradiciones la presentan muy bien, como algo querido por Dios. Otras la dejan fatal, como un atentado contra la realeza de Dios y un peligro de opresión para el pueblo. ¿Con cuáles nos quedamos?

– Con las buenas, desde luego, sugirió Asaías. Me imagino que las malas vendrán del norte. No tenían muchos motivos para sentirse entusiasmados con sus reyes ni con la monarquía.

– No pienso que la cosa sea tan fácil. La monarquía supuso un cambio muy profundo. Debió de provocar reacciones en favor y en contra desde el principio.

– Entonces, ¿qué sugieres?

– Que las mantengamos todas. Mezclándolas.

– El lector se va a volver loco.

– Pero podrá hacerse una idea más real de lo que ocurrió.

Saúl

– De acuerdo –Safán no quería alargar la discusión desde el comienzo–. Las conservamos todas. ¿Habéis encontrado mucho de Saúl, el primer rey?

– En la primera historia de David se habla mucho de él. También hay otros relatos sueltos. Pero en ningún sitio queda demasiado bien. Tengo la impresión de que Saúl ha sido víctima de dos grupos muy distintos: de los partidarios de David, en el sur, y de los enemigos de la monarquía, en el norte.

– Sí. Resulta una figura extraña. Grandiosa y patética al mismo tiempo. De todos modos, no vamos a rompernos la cabeza por eso. Escribid lo que podáis, aunque sean pocas páginas, y empalmamos con David. Aquí no hay problemas, ¿verdad? Tenemos mucho.

David

– Demasiado. Hay unas tradiciones sueltas que no sé donde encajarlas.

– ¿De qué tratan?

– De todo un poco. De cómo eliminó a la familia de Saúl invocando un pacto con los gabaonitas. Cosas sueltas sobre la guerra con los filisteos. Un oráculo. Una lista de sus héroes más famosos. El encargo del censo de la población, que provocó un castigo de Dios y que se resolvió construyendo un altar en la era de Arauná.

– ¿Podríamos repartirlas en distintos sitios?

– Me parece imposible. La historia de David ya está escrita hace mucho tiempo. Basta empalmar las dos obras que tenemos y todo resulta perfecto. Estas tradiciones resultan un engorro. Una de ellas incluso dice que quien mató a Goliat no fue David, sino Eljanán. Por

otra parte, David no queda muy bien. Yo las dejaría.

Hasta Acbor estuvo de acuerdo. Pero se encargó de guardar esos papiros.

– ¿Algún otro problema?, preguntó Safán.

Sólo el sacerdote Jelcías intervino.

– Rechacé las historias de Sansón y la de la mujer del levita porque me parecían inmorales. En las de David ocurre a veces algo parecido. Lo del adulterio con Betsabé y el asesinato de Urías me parece muy duro. Y, sobre todo, el relato del incesto de Amnón con Tamar.

– Esas historias las conoce todo el mundo y es absurdo ocultarlas. El rey Josías insiste en que las mantengamos. Además, si suprimes el incesto, no se explica la revuelta de Absalón.

– Puestos a suprimir, sugirió Acbor, podríamos quitar bastante de la construcción del templo. Me quedé dormido leyendo la lista de palanganeros, incensarios, aspersorios, barreños, ceniceros, aguamaniles, calderos...

– De la construcción del templo no se suprime nada.

La voz de Jelcías no admitía respuesta. Safán intervino en tono conciliador.

– Esas páginas no resultan apasionantes, es cierto. Pero ya dije al principio que nuestra historia tendrá un claro matiz religioso. La construcción del templo será el momento culminante de la historia de Israel. Esas listas ayudarán a subrayar su importancia.

Los dos reinos

Todos acogieron con alegría la convocatoria a la que sería la última reunión del verano. Etapa programada: desde la muerte de Salomón hasta Josías.

– ¿Hablamos de todos los reyes? Podríamos suprimir quince o veinte, para abreviar.

Las ironías de Acbor ya no causaban impacto.

– Mantendremos todos. Los del norte y los del sur. Pero los iremos mezclando.

– ¿Qué significa eso? Ajicán parecía asustado.

– Que no contaremos primero la historia de Judá y luego la de Israel. Las dos al mismo tiempo.

– Eso es imposible, Safán. ¿Te imaginas el trabajo que supone?

– Acbor y tú, que tanto os gustan las listas, podríais dedicaros a calcular los años de cada reinado y a ir poniendo cada rey en su sitio. Pero vamos a dejar clara una cosa. Sus hazañas, batallas, construcciones, reformas judiciales, etc., no interesan en principio. El que quiera, que las lea en los *Anales de los reyes de Judá y de Israel*. En cambio, interesa mucho la actitud que adoptaron ante los cultos paganos y si permitieron o prohibieron el culto fuera de Jerusalén.

– El culto fuera de Jerusalén siempre ha estado permitido.

– Pues nosotros lo prohibimos. Mejor dicho, lo prohibe el *libro de la ley*. Además, algunos reyes, como Ezequías, ya intentaron suprimirlo.

– Entonces, todos los reyes del norte fueron malos.

– Efectivamente.

– ¿Y así quieres convencer a esa gente de que se unan con nosotros?

– Todo depende de cómo contemos los hechos. La gran batalla hay que darla contra Jeroboán, el que independizó a las tribus del norte después de la muerte de Salomón. Dejaremos claro que sus reformas religiosas tuvieron un claro matiz idolátrico, y de ahí les vinieron todos los males.

– Yo no lo veo tan claro.

– Pregúntaselo a los profetas del

norte, desde Elías hasta Oseas. Y atente a los hechos. Durante dos siglos no han tenido más que conspiraciones, asesinatos, guerras civiles, hasta que los destruyeron los asirios.

– Los del norte van a pensar que presentamos mal todo lo suyo.

– Todo no. Sus profetas quedarán maravillosamente. Incluso van a constituir la mayor parte del relato de esta época.

– Entonces se molestarán los del sur.

– También hablaremos de los profetas del sur.

– Nuestro querido sumo sacerdote Jelcías ¿estaría dispuesto a hablar del profeta Miqueas, que amenazó con la destrucción de Jerusalén y del templo?

– No diremos nada de Miqueas. Pero tenemos unos curiosos relatos sobre Isaías.

– Isaías tampoco se andaba por las ramas.

– No me refiero a la colección de sus oráculos, sino a unas tradiciones sobre el momento en que Senaquerib asedió Jerusalén. El profeta dijo que no conquistaría la ciudad, y así fue. Lo importante es no dar la impresión de que sólo los del norte tuvieron profetas.

– Pero si hablamos sólo de Isaías, resulta poco en comparación con tantos profetas del norte.

– También aparecerá la profetisa Hulda.

– Pero en nuestro tiempo. Parece como si en tiempos antiguos los del sur no hubiésemos tenido profetas.

– Un momento, intervino Jelcías. En tiempos de Roboán ya aparece el profeta Semayas, que es del sur.

– Pero sólo dice cuatro palabras. No lo compares con Elías.

– Podríamos inventarnos algún profeta del sur.

– Eso. Con nombre y apellidos. Como si la gente fuese tonta y no hubiese oído hablar de sus profetas.

– Sería un profeta anónimo.

– ¿Y qué haría?

– Si queremos darle importancia, tendría que decir algo grande. Por ejemplo, condenar al rey Jeroboán por su idolatría.

– Puesto a echarle imaginación, incluso podría anunciar el nacimiento de Josías.

– Si te empeñas.

– Como nos lea un historiador futuro, nos hace trizas.

– Allá él.

– Yo me estoy perdiendo, intervino Asaías. Hemos quedado en que Acbor y Ajicán van a ir mezclando las listas de los reyes de Israel y Judá. Y que todos los reyes del norte son malos por dar culto a Dios fuera de Jerusalén.

– Por dar culto fuera de Jerusalén y por dar culto a los dioses cananeos.

– De acuerdo. Pero, ¿qué pasa con los reyes del sur?

– Depende. Si permitieron el culto a dioses paganos, fueron malos. Si se limitaron a permitir el culto a Yahvé en las ermitas de Judá, fueron regulares.

– ¿Nos queda alguno bueno?

– Ezequías. Intentó una gran reforma religiosa. Tenemos un largo documento sobre ella.

– Y Josías, añadió Acbor. No ha dejado ermita en pie. Lo digo con todo respeto. Safán, no estamos a veces de acuerdo, pero reconozco que no tienes un pelo de tonto. Hablaste de una historia de propaganda política y religiosa, y te sale perfecta.

Discursos y reflexiones

Tú tampoco eres tonto, Acbor. Has visto dónde quería llegar desde el prin-

cipio. Pero queda una cuestión muy importante. Por favor, prestad atención aunque estéis cansados. Ya tenemos los documentos que vamos a incluir en la historia. Hemos decidido las líneas generales. Pero debe quedar absolutamente claro que esta historia es una llamada a la conversión, al servicio exclusivo de Yahvé, sin admitir otros dioses. Ahora comprenderéis para qué sirven los discursos redactados por Asaías. Siempre que dispongamos de un gran personaje del pasado, pondremos en su boca palabras que animen al pueblo a servir a Dios y a convertirse. Esos discursos marcarán momentos fundamentales de la historia, sobre todo cuando termina un período. Ya tenemos varios de ellos para ponerlos en boca de Josué, Samuel y David. En el caso de Salomón, ha escrito una extensa oración para que la pronuncie durante la ceremonia de consagración del templo. Para el momento actual disponemos de lo que dijo al rey la profetisa Hulda.

– El problema, intervino Asaías, era el comienzo de la época de los jueces y el final del Reino Norte. No disponíamos de un gran personaje. En vez de escribir un discurso, decidí escribir unas reflexiones personales que le hagan caer en la cuenta al lector de la importancia del tema.

Safán dió por terminada la última sesión del verano.

– Por ahora, esto es todo.

– Querrás decir que es el principio. Veremos lo que sale.

– Saldrá bien.

Efectivamente, salió bien. Un conjunto bastante armónico, algo diverso en el enfoque de cada etapa, pero que se leía con sumo interés. Una historia religiosa, con clara tendencia política en favor de la reforma de Josías. Al cabo de unos años, Safán se la sabía casi de memoria, de tanto leérsela al rey.

Acto II

(Han pasado más de cincuenta años desde la escena anterior. La acción se desarrolla durante la época del destierro en Babilonia, hacia el año 560 a.C.).

– Y después, ¿qué pasó?

Ajimás cerró el volumen y miró a su hijo. Luego, su mirada se clavó en la lejanía.

– Fueron años difíciles. El abuelo me lo contó a menudo. Todo empezó con la muerte de Josías. Algunos le aconsejaron que no lo hiciese, que no fuese a luchar contra los egipcios en Meguido. Pero no consiguieron convencerlo. Se respiraba ambiente de guerra, y el pueblo confiaba en su poderío militar. Fue una catástrofe terrible. Desde entonces, todo fue de mal en peor. Nos dominaron los egipcios, luego los babilonios. Nos rebelamos y nos deportaron. Volvimos a rebelarnos y volvieron a deportarnos. Eso ya lo viví yo.

– Deberías contarlo.

– Sí. Pero habría que cambiar tantas cosas... Ya nada ha vuelto a ser como antes.

– ¿Por qué habría que cambiar tantas cosas? Basta que añadas lo que te contó el abuelo y lo que tú has vivido. No te llevaría mucho tiempo.

– No es tan fácil. Esta historia fue escrita en un momento de optimismo. Ahora, todo ha caído por tierra. Habría que explicar este fracaso.

– Todo no es tan negativo. Al rey Jeconías acaban de sacarlo de la cárcel. Incluso come a la mesa de Evil Merodac y le pasan una pensión diaria a cargo del rey de Babilonia.

– Te parece maravilloso porque no conociste lo anterior. Lo de Jeconías no significa mucho. Me siento viejo y pienso poco en el futuro. Lo que me angustia es el pasado, por qué nos vino encima esta desgracia.

– ¿Y tienes la respuesta?

– Sí. Es dura de aceptar, pero la tengo. Fue culpa nuestra. Lo dice esta historia. Aunque fuese escrita en época de optimismo, insiste continuamente en la conversión. No nos convertimos, y aquí estamos.

– La gente no piensa igual que tú. Incluso algunos profetas dicen que la culpa es de los babilonios. Con conversión o sin ella, nos habrían atacado y deportado.

– Tendrías que haber leído a Jeremías. El sí que vio claro la locura de la guerra. Hasta el último momento insistió en que nos rindiésemos a Babilonia.

– ¿Y eso habría evitado la deportación?

– Sin duda. Nabucodonosor no era tan cruel como a veces lo presentan. Se habría contentado con un fuerte tributo. Seguiríamos en nuestra tierra, e incluso tendríamos reyes en el trono. De todas formas, hay algo que no entiendo.

– ¿Qué?

– ¿Cómo es posible, después de toda la reforma de Josías, que Dios nos castigase de forma tan terrible? Sólo se me ocurre una respuesta: los pecados de Manasés. Fueron tan grandes, que ni siquiera la actitud de Josías pudo librarnos del castigo.

– Tú ves las cosas de forma muy rara.

– A ti lo que te pasa es que eres joven y no piensas las cosas. Dios no castiga así porque así. Tiene que ocurrir algo muy grave. Estoy convencido de que la culpa fue de Manasés.

– No creo que con eso ayudes mucho a la gente. Pero dílo. En cualquier caso, deberías completar la historia.

– ¿Aunque tuviese este mensaje tan pesimista?

– Creo que sí. Cada cual podrá leerla como le guste.

– Me asusta un poco la tarea. Llevaría mucho tiempo. Tendría que retocar algunos pasajes y escribir todo de nuevo. Tu madre dice que voy a quedarme ciego de tanto escribir. Y el papiro cuesta caro.

– Aquí hay judíos que no viven en la miseria. No sé cómo lo consiguieron, pero se lo han montado muy bien. Podrían ayudarte económicamente.

Ajimás se dejó convencer. Después de todo, no tuvo que cambiar demasiado. Aquella historia le gustaba tal como la había conocido desde niño. Fue añadiendo alguna frase aquí y allá, subrayando las amenazas en caso de infidelidad a Dios, incluso anunciando con siglos de anticipación el destierro a un país lejano si el pueblo caía en la idolatría. Casi al final no pudo evitarlo. Se ensañó con Manasés. Y las palabras pronunciadas por Hulda ante Josías se volvieron un anuncio evidente de la desgracia acaecida años más tarde. Fue triste recordar la muerte del gran rey: «Ni antes ni después hubo un rey como él, que se convirtiera al Señor con todo el corazón, con toda el alma y con todas sus fuerzas». Quedó pensativo un momento. Luego, con dolor y rabia añadió: «Sin embargo, el Señor no aplacó su furor contra Judá, por lo mucho que le había irritado Manasés».

– Ahí estuvo la clave de todo, hijo mío. Lo repetiré más adelante, cuando hable del rey Joaquín. Para que quede claro.

No quedaba mucho que contar. Pocos reyes, pobres hombres. Joacaz, deportado a Egipto a los tres meses de reinado. Joaquín, sometido a Babilonia, asaltado por pueblos muy diversos –por culpa de Manasés–. Jeconías, que también a los tres meses sufrió en propia

carne la primera deportación a Babilonia. Sedecías, con su estúpida rebelión que provocó la catástrofe definitiva. La caída de Jerusalén, el asesinato de Godolías, la huida de un pequeño grupo a Egipto remataron su obra. Se negó a incluir sus recuerdos personales.

– Israel termina donde empezó. En Egipto. Sin tierra, sin rey, sin libertad.

– Es un final demasiado triste, le comentó su hijo. Por lo menos deberías añadir la liberación de Jeconías. Basta que escribas cuatro líneas.

– Eres más pesado que tu madre.

– Un poco de esperanza nunca viene mal.

Acto III

(Ha pasado un siglo, quizá más, desde la escena anterior. Estamos de nuevo en Jerusalén).

– No comprendo cómo pudieron escribir una historia de nuestro pueblo dejando al margen tantos relatos interesantes y tantos datos curiosos.

La irritación de Merarí era evidente. Josafat lo miró extrañado.

– ¿No te gusta?

– Claro que me gusta. Pero faltan muchas cosas. Llevo años recogiendo documentos antiguos, todos los que se pudieron salvar del incendio de Jerusalén. Quienes escribieron esta historia tuvieron que conocerlos. No tenían derecho a omitirlos.

– Quizá no les interesaban.

– Eso es lo malo. Que no les interesasen. Un historiador no puede contar sólo lo que le gusta.

– ¿Y qué has encontrado?

– De todo. La historia de un tal Sansón, que luchaba con los filisteos. Además de interesante, es divertida. Menudo elemento era Sansón. Y también puede sacarse un mensaje religioso.

– Si tú lo dices. ¿Qué más?

– La historia de un levita que se peleó con su mujer. Esta se marchó a casa de su padre, a Belén. El levita fue a buscarla y le convenció de que volviese con él. En el camino la violaron los hombres de Guibeá.

– ¿Los hombres, o un hombre?

– Todos.

– Muy edificante. Comprendo que no quisieran recordar esa historia.

– Es importantísima para conocer la época. Incluso provocó una guerra de todas las otras tribus contra los benjaminitas. Y esta otra historia sobre la fundación del santuario de Dan. Comprendo que no les gustase, porque lo relaciona con la familia de Moisés. Pero voy a hacerle unos retoques para dejar el santuario en ridículo.

– ¿Es que piensas escribir otra historia?

– No. Voy a completar ésta con todos los datos olvidados. Aunque te parezca extraño, pienso mantenerme fiel a la mentalidad de sus autores.

– Lo que vas a hacer con el santuario de Dan no lo demuestra.

– A veces hay que tomarse algunas libertades. Yo también estoy harto de los samaritanos y de sus santuarios.

Merarí le mostró otras pocas hojas.

– Fíjate, incluso dejaron fuera algunas tradiciones de David. No sé dónde meterlas. Sólo se me ocurre hacerlo antes de su muerte, entre la revuelta de Absalón y el intento de Adonías por llegar a rey.

– Va a resultar un parche.

– En algún sitio hay que meterlas. Lo que no podemos es olvidarlas.

– Podrías incluir también las listas con los límites territoriales de las tribus y con sus pueblos principales. Sería de lo más ameno.

– Lo he pensado, no te rías. Pero no sé dónde meterlas. Tampoco sé de qué época proceden. A veces me parecen de tiempos de Salomón. Otras veces me inclino a situarlas en el reinado de Josías.

– Se las atribuyes a Josué, y asunto concluido.

– Tú te tomas la historia a broma.

– Te aseguro que no. Es el sitio más lógico. Después de la conquista, viene el reparto. Con todo detalle. Quedará perfecto. Lo que hace falta es que intercales alguna historieta entretenida de vez en cuando. Si no, no hay quien lo aguante.

Y así surgió la tercera edición, ampliada, de nuestra historia. Las tradiciones descartadas por Safán, también algunas otras, quedaron incorporadas. Al aumentar notablemente su volumen, la dividieron en libros independientes, para que resultase más manejable. Ya sería muy parecida a nuestros libros actuales del Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel, Reyes. Debemos reconocer que en la división por libros no estuvieron muy acertados. Le añadieron otra introducción a la época de los jueces. Las tradiciones de Samuel quedaron unidas a las de los orígenes de la monarquía. Eran fallos casi inevitables. Pero no acabaron aquí las andanzas de nuestra historia.

Acto IV

(La escena se desarrolla pocos años más tarde, a finales del siglo V, en el templo de Jerusalén).

Esdras, escriba de la ley del Dios del cielo, ocupó su puesto de presidencia en la reunión. Se le veía consciente de los plenos poderes que le había otorgado el rey Artajerjes de Persia en cuestiones religiosas. El anciano que se puso en pie también parecía contento y orgulloso, pero por otros motivos.

– Yo, Maluc ben Jasabías, ben Amasías, ben Jelcías, ben Amasí...

– No sigas, Maluc. Ya sabemos que eres un levita de pura raza.

Maluc agradeció el elogio de Esdras. Pero le molestó no haber podido seguir con su genealogía, que se remontaba hasta Quehat, hijo de Leví, hijo de Jacob, hijo de Isaac, hijo de Abrahán.

– Yo, Maluc, levita, vengo a comunicarte que terminé el trabajo. Aquí está.

Todos miraron con interés y estupor el enorme montón de papiros depositados por Maluc ante Esdras.

– Ya están unidas todas las tradiciones. Las he dotado de marcos cronológicos, como a nosotros nos gusta. He puesto al comienzo el relato de la creación que nuestros antepasados escribieron en Babilonia. He mezclado la antigua tradición del diluvio con la nuestra. He añadido otro nuevo relato de la alianza de Dios con Abrahán, otra vocación de Moisés, algunas plagas de Egipto que faltaban. He incluido en el monte Sinaí toda la legislación sacerdotal, para que aparezca en boca de Moisés. Aparte de otros muchos retoques sueltos. He seguido en todo momento tus indicaciones y sugerencias.

Esdras contempló con admiración el esfuerzo de tantos meses de trabajo. La voz de Maluc lo sacó de su asombro.

– Hay un detalle que no me gusta. La obra termina hablando de la herencia de las hijas de Salfajad. No me parece un final muy solemne.

– ¿Por qué?

– No es digno empezar por la creación del mundo y terminar diciendo que esas cinco muchachas se casaron con sus primos.

Se oyeron risas de aprobación.

– ¿No te queda alguna otra tradición de Moisés con la que terminar?, preguntó Merayot.

– Ya están todas. He buscado por todas partes.

– Cambia el orden. Trae un episodio más interesante al final.

– ¿Volver a escribir la última parte? ¿Tú sabes el trabajo que supone?

La voz de Esdras cortó los murmullos.

– No te preocupes, Maluc. Hace unos días, cuando me enseñaste esas páginas finales, caí en la cuenta de eso. Pero tengo la solución. Una idea tan revolucionaria que no he querido hablarte de ella antes de consultar a la asamblea.

Todos miraron a Esdras con curiosidad. Algunos con envidia. Con el respaldo del emperador, cualquiera puede tener ideas revolucionarias.

– Vamos a robar un libro y colocarlo al final de la obra.

– ¿Y a quién le vas a robar el libro? ¿Al gobernador Nehemías? La amistad de Ajitub con Esdras le permitía ciertas bromas.

– Voy a robárselo a la historia de Israel y de Judá.

No estaban preparados para aquel susto. A Esdras le costó acallar los murmullos.

– Esa historia es importante, sin duda. Pero ésta que ahora os presento lo será más todavía. Será refrendada por Artajerjes de Persia. Hasta los samaritanos tendrán que aceptarla. Aquí no estará simplemente un pasado de luchas y fracasos. Estará el pasado glorioso de los patriarcas, la historia de la formación del pueblo, la liberación de Egipto, la alianza en el Sinaí, la marcha hacia la tierra prometida. Aquí está nuestra identidad como pueblo.

La voz de Esdras sonó desafiante.

– Todo lo referente a Moisés tiene que quedar incluido en estos libros.

Cuenta algún rabino ignorado que el cronista Safán se revolvió en su tumba. Pero los muertos no pueden nada contra los vivos. Sobre todo, si el vivo es Esdras. Y así, según parece, nació el Pentateuco. Atentando contra la propiedad intelectual de la historia anterior, robándole su primera parte, su gran introducción legal y teológica, el Deuteronomio.

Pero los sacerdotes no se contentaron con eso. Antes o después de la reunión que acabo de mencionar, quejosos de no ocupar un puesto importante en esos libros, fueron introduciendo sus propias tradiciones. En el reparto de la tierra, al cruzar el Jordán, en la conquista de Jericó, cuando los filisteos devuelven el arca... Pequeños añadidos, a veces ingenuos y chauvinistas, que entorpecen la lectura de nuestra querida historia.

Por fin, sin que nadie sepa cuándo, decidieron dejarla en paz. Nadie tocaría el texto. Procurarían transmitirlo con la mayor fidelidad posible. Pero ya nadie hablaba de ella. Tantos retoques y añadidos habían hecho que se perdiese su unidad primitiva. La gente sólo hablaba del libro de Josué, del de los Jueces, Samuel o Reyes. Así ocurrió durante siglos y siglos, entre judíos y cristianos. Hasta que un individuo genial redescubrió la pista de esta apasionante historia. Pero de ello hablaré en otro capítulo.

9

La historia deuteronomista

1. Ficción y realidad

La lectura del capítulo anterior habrá provocado en el lector una pregunta inevitable: ¿qué es ficticio y qué es real en todo esto? Es una reconstrucción basada en los estudios más recientes sobre la *historia deuteronomista.*

1.1. En el Acto I

Son reales todos los nombres: Josías, Safán, Acbor, Ajicán, Jelcías, Asaías. Se trata de personajes famosos de la corte, comenzando por el rey. A Safán le he concedido un puesto de privilegio porque era el cronista de la época. Pero atribuirle a ellos esta labor de redactar la historia es pura ficción.

Todos los comentaristas actuales parten del supuesto de que hubo *un solo autor*, aunque la mayoría admite que su obra fue más tarde ampliada por *autores sucesivos*. Martin Noth, padre de la investigación posterior, pensaba que la historia deuteronomista la redactó un solo personaje, durante la época del destierro de Babilonia (mediados del siglo VI). Pero no escribió en Babilonia, sino en la provincia de Samaría, entre Mispá y Betel. Aunque los investigadores posteriores no aceptan que la obra fuese redactada de una vez y por un solo autor, ninguno habla de un trabajo en colaboración.

Sin embargo, a la hora de presentar los orígenes de estos libros de forma novelada me resultaba más fácil introducir a diversos personajes para que discutiesen los problemas entre ellos. Y me pregunto si la ciencia bíblica no ha descartado demasiado rápidamente –sin siquiera planteárselo– el hecho de una posible colaboración. Explicaría muchos detalles curiosos de esta obra.

En cuanto al *número de ediciones*, es cuestión muy debatida. Noth admitía una fundamental, en el exilio, completada más tarde. Cross y su escuela defienden que hubo una primera edición en tiempos de Josías y una segunda en tiempos del destierro, sin descartar tampoco añadidos posteriores. Smend y sus discípulos defienden tres ediciones, todas del exilio o postexílicas. Básicamente he seguido la teoría de Cross.

En cambio, Noth ha impuesto su teoría de que esta obra se basa en una serie de *documentos previos*, escritos a veces con dos o tres siglos de anterioridad: relatos sobre Josué (Jos 2-11), el *Libro de los libertadores* (Jue 3-4 y 6-9), historia de Samuel y los orígenes de la monarquía, en la que quedó incluida la historia del arca (1 Sm 1-15); historia de la subida de David al trono (1 Sm 16 hasta 2 Sm 7); historia de la sucesión al trono de David (2 Sm 9-20; 1 Re 1-2); historia de Salomón (1 Re 3-10), historias de Elías, Eliseo y otros profetas del norte (ahora en los capítulos que van desde 1 Re 17 hasta 2 Re 13); los *Anales de los reyes de Israel y de Judá* (citados con frecuencia), etc. Naturalmente, se discute a veces la extensión y el mensaje de cada uno de estos documentos, pero la idea básica de su existencia previa la comparten casi todos los autores. (En cuanto a las tradiciones y documentos que cito, todos están documentados. No invento ninguno).

Ultimamente, algunos afirman que esos documentos ya habían sido reunidos antes de Josías para formar una historia seguida. Es la teoría de Campbell y Provan. No sería muy raro, ya que también la época de Ezequías (finales del siglo VIII) fue de gran entusiasmo nacionalista y de reforma religiosa.

También se admite que los autores deuteronomistas no se limitaron a recopilar y empalmar documentos. Les dieron *unidad literaria y teológica*. Para ello recurrieron a poner discursos en boca de los personajes más famosos de cada época y en momentos clave: Moisés en el Deuteronomio; Josué antes de morir (Jos 23); Samuel cuando cede su puesto al nuevo rey, Saúl (1 Sm 12); David en su lecho de muerte (1 Re 2,2-9); Salomón al consagrar el templo (1 Re 8). Cuando no disponen de un personaje de relieve, sustituyen el discurso por reflexiones personales. Así ocurre al comienzo de la época de los jueces (Jue 2,6-19) o en el momento de la desaparición del Reino Norte (2 Re 17). Quizá algunos de estos discursos ya estuviesen redactados con anterioridad. Pero ellos los retocaron para inculcar su lucha contra la idolatría y el servicio exclusivo de Dios.

En cuanto a la *finalidad de la obra,* existe un amplio debate. Noth pensaba que su autor sólo pretendía ofrecer un mensaje pesimista: hemos pecado, hay que aceptar el castigo de Dios. Von Rad, en cambio, veía en la liberación de Jeconías un mensaje final de esperanza. Wolff, en línea intermedia entre el pesimismo de Noth y el optimismo de Von Rad, interpreta la obra como una llamada a la conversión. Cross, con su teoría de las dos ediciones principales, habla de finalidades distintas: la primera edición, como dice Wolff, es una llamada a la conversión, sin que podamos olvidar el aspecto de propaganda política; la segunda edición, la del destierro, sí tiene ese matiz pesimista que le atribuía Noth. Habrá advertido que, una vez más, he seguido la opinión de Cross.

1.2. En el Acto II

Podemos aceptar como auténtico que la obra deuteronomista fue completada y actualizada en el destierro. La idea de que culpa del fracaso a Manasés es también de Cross. El dato parece evidente. Para no cansar al lector con excesivos detalles, he supuesto que esta segunda edición la llevó a cabo un solo personaje. No sería muy raro. Pero, como ya he dicho, otros piensan que, durante el exilio, hubo dos ediciones sucesivas, una hecha con mentalidad profética y otra con influjo levítico (Jepsen). De este influjo levítico he hablado al final, sin fecharlo en ningún momento preciso.

1.3. En el Acto III

Aunque lo sitúo en Jerusalén, casi un siglo después de la segunda edición, podría fecharse mucho antes. Resulta evidente que alguien o algunos intentaron añadir tradiciones pasadas por alto en las ediciones anteriores. Tal como lo presento, es algo de mi propia cosecha. No me parece descabellado y creo que ayuda a comprender la compleja formación de la obra.

1.4. En el Acto IV

La idea fundamental, que el Deuteronomio fue separado de la *Historia deuteronomista* para que formase parte del Pentateuco, procede de Noth y se admite generalmente. También se acepta que el Pentateuco surge en su forma definitiva en tiempos de Esdras (algunos autores incluso le atribuyen su redacción final) y que, gracias a la autoridad imperial persa, fue admitido por judíos y samaritanos. Por cierto, Maluc existió, y su genealogía es exacta (véase 1 Cr 6,30). Pero lo más probable es que el buen señor no viviese en tiempos de Esdras ni se dedicase al trabajo que le asigno.

Lo que he pretendido con ese sencillo relato es poner de relieve la compleja formación de esta espléndida historia. *Si desea conocer más a fondo todo este mundo de la investigación bíblica, no le va a resultar fácil encontrarlo en castellano. Por eso lo ofrezco a continuación, advirtiendo de entrada que es un hueso duro de roer. Si no le apetece, puede pasar al capítulo siguiente.*

2. Martin Noth entra en escena

1943 no estaba siendo un año demasiado bueno para Alemania. Febrero había comenzado con la capitulación del VI Ejército en Stalingrado. Meses más tarde se rendía el Afrika Korps. Seguiría el desembarco aliado en Sicilia, mientras los rusos forzaban por el este, con un gasto terrible de armamento y vidas humanas. Sin embargo, casi nadie imaginaba que aquello era el principio del fin. Martin Noth incluso tenía motivos para sentirse satisfecho. Acababan de publicarle su

última obra. Una vez más, miró el título con cierto orgullo. Había sido capaz de utilizar treinta y cinco letras en sólo dos palabras: *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Sonaba a Panzer adentrándose en la estepa rusa, a U2 sumergiéndose en las frías aguas de la ciencia bíblica.

Aquellos *Estudios sobre historia de la tradición* estaban dedicados en partes iguales a las dos grandes obras históricas de la Biblia, la Deuteronomista y la Cronista. La primera parte, la que ahora nos interesa, suponía una auténtica novedad en la interpretación de los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes.

Desde el siglo XIX se venían defendiendo dos posturas principales sobre la formación de estos libros:

– Unos autores se inclinaban a pensar que cada uno de ellos había surgido independientemente de los otros. Sólo más tarde, hacia el año 622, con motivo de la reforma de Josías, fueron unidos y reelaborados por el círculo deuteronomista. A esta reelaboración debió seguir una segunda, en tiempos del exilio, con pequeños cambios y adiciones.

– Otros –como los famosos Eissfeldt y Hölscher– pensaban que los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes son continuación de las fuentes del Pentateuco: Yahvista (J), Elohísta (E), a la que Eissfeldt añade también su fuente Laica (L). Estos documentos, que comenzaban con la creación del mundo o con Abrahán, no terminaban con la muerte de Moisés; también contaban lo ocurrido en siglos posteriores. La verdad es que no se ponían de acuerdo. Según unos, esas fuentes del Pentateuco terminan en Josué, y hablan en consecuencia de una historia en seis libros (Hexateuco: Gn Ex Lv Nm Dt Jos); otros las prolongan hasta Jueces, y hablan de siete libros (Heptateuco); los que las extienden hasta Samuel, de ocho (Octoteuco); y quienes admiten unidad desde Génesis hasta Reyes, hablan de nueve libros (Eneateuco). En cualquier caso, la mayoría de estos autores piensa que las fuentes J, E (y L), después de haber sido fundidas en una sola, fueron retocadas por la escuela literaria y teológica inspirada en el Deuteronomio.

En este contexto se advierte la novedad de la postura de Noth. Para él, antes del exilio no existían libros independientes, ni tampoco documentos al estilo de J y E que hablasen sobre el largo período que va desde los jueces a la monarquía. Sólo existían fragmentos aislados y pequeñas obras (por eso se la conoce como «hipótesis de los fragmentos»), que un autor exílico utilizó para componer su historia, la «historia deuteronomista».

Al estudiar el bloque Josué-Reyes, habría que distinguir:

– tradiciones recogidas por el autor deuteronomista sin reelaborarlas;

– fragmentos o versos reelaborados por el dtr;

– fragmentos originales del dtr;

– fragmentos añadidos después de que el autor terminó su obra.

Una clasificación exacta de estos diversos materiales puede verse en el artículo de Radjawane, 184-186. Para no acumular datos demasiado minuciosos, nos limitaremos a los esenciales.

a) Entre las *tradiciones recogidas por el dtr sin reelaborarlas* se encuentran:

– gran parte del Dt (4,40-30,20);

– relatos de la conquista (Jos 2-11);

– narraciones sobre diversos «jueces» (Jue 3,7-12,15, exceptuando algunos versos procedentes del dtr);

– infancia de Samuel (1 Sm 1,1-4,1a, excluyendo 2,25b.34-35);

– historia del arca (1 Sm 4,1b-7,1);

– tradiciones de Saúl y David (1 Sm 9,1-10,16; 10,27b-11,15);

– continuación de Saúl-David y tradiciones de David (1 Sm 13 hasta 2 Sm 20; 1 Re 1-2);

– historia de Salomón (1 Re 3-11, exceptuando algunos pasajes y versos);

– tradiciones proféticas y datos sobre los reyes de Israel y Judá. Entre ellos tienen especial importancia los relatos sobre Elías y Eliseo, la revolución de Jehú (2 Re 9-10), la intervención de Isaías durante el asedio de Jerusalén por Senaquerib (2 Re 18,17-20,19), el relato del hallazgo del *libro de la ley* (2 Re 22,3-23,3).

(Hasta el momento en el que el dtr recogió este material, las diversas tradiciones habían tenido vida propia, con un enfoque e intención a veces distinto del que pretendió nuestro autor).

b) Entre los *fragmentos o versos reelaborados por el dtr* me limito a indicar 1 Sm 12,1-25 (dirigido actualmente contra la monarquía), 1 Re 2,2-4,27b (reelaboración de las consignas de David a Salomón en su lecho de muerte) y 1 Re 4,1-5,8 (lista de los empleados de Salomón).

c) Pero el autor dtr no se limitó a recoger antiguas tradiciones o a reelaborar algunos fragmentos. Según Noth, completó este material con *datos propios*. Por ejemplo, al comienzo del Dt (1,1-3,29 y diversos pasajes del c. 4), y al final del mismo libro (en los c. 31 y 34). Diferentes capítulos o episodios en Josué (1,1-6.10-18;12;23), Jueces (2,6-16.18.19; 3,7-11.12-15a; 6,30-35; 10,6-16, etc.), Samuel (1 Sm 12,1--25, etc.), Reyes (1 Re 8,14-66; 11,1-13.41-43; 2 Re 17,7-33a.41; 21,2-16; 25,1-26, etc.).

Sin embargo, lo más importante no es que el dtr completase el material anterior con nuevos datos e interpretaciones. Llevó a cabo una *auténtica labor de composición*, engarzando coherentemente los elementos previos y dando al conjunto un sello muy personal.

d) Con su labor no quedaron terminados definitivamente los libros de Jos-Re. *Más tarde se añadieron otros textos:*

- canto y bendiciones de Moisés (Dt 32 y 33);
- reparto de la tierra (Jos 13-22);
- alianza en Siquén (Jos 24);
- primera introducción a Jueces (Jue 1,1-2,5);
- historia de Sansón y apéndices (Jue 13,2-21,25);
- apéndices sobre David (2 Sm 21-24).

En resumen, *los puntos más revolucionarios de la teoría de Noth* son los siguientes:

– La historia dtr es obra de un solo autor, no de una escuela.

– Este autor vivió y trabajó en tiempos del exilio, redactando su obra en la provincia de Samaría, cerca de Mispá y Betel, no en Babilonia, como pensaban otros comentaristas.

– La historia dtr representa el primer intento serio de historiografía dentro de Israel; antes del exilio no existió una producción de este carácter, sino simples intentos más o menos logrados. Esto va contra la opinión tan divulgada de que la historiografía comienza en Israel durante el apogeo político-cultural de David y, sobre todo, de Salomón (siglo X).

– Esta obra histórica comenzaba con una gran introducción teológica, el libro del Dt, que ofrecía las claves de interpretación y valoración de la historia: fe en un solo Dios y aceptación de un solo lugar de culto. Más tarde, el Dt quedó separado de Josué-Reyes. Pero su función originaria no era la de cerrar los cuatro primeros libros de la Biblia (Tetrateuco), sino la de abrir teológicamente los siguientes.

¿Qué pretendió este judío del siglo VI con su enorme trabajo? La respuesta de Noth es terriblemente pesimista:

> «El dtr no ha escrito su obra para aliviar el tedio o satisfacer el interés por la historia nacional, sino para adoctrinar sobre el sentido genuino de la historia de Israel, desde la conquista de la tierra hasta la desaparición del antiguo Estado; y este sentido se resume para él en el reconocimiento de que Dios ha actuado palpablemente en esta historia, al responder con exhortaciones y castigos a las deficiencias constantes y crecientes; y, finalmente, cuando aquéllas se revelaron inútiles, con la destrucción total» (*o. c.*, 100).

Desde la perspectiva del exilio, cuando Judá lo ha perdido todo (tierra, templo, rey, libertad), la palabra del dtr es escueta y tajante: todo esto es consecuencia de nuestros pecados y

sólo cabe aceptar el castigo de Dios. No queda esperanza para el futuro.

3. Reacciones a la teoría de Noth

Es natural que la teoría de Noth no encontrase aceptación plena, ni siquiera parcial, entre todos los comentaristas. Algunos, como Jepsen, Engnell o Boecker, la aprueban y defienden con nuevos argumentos. Otros, como Hölscher, Eissfeldt y Von Rad, la rechazan. No faltan quienes aceptan ciertos puntos y rechazan otros. Sería absurdo introducirse en la maraña de argumentos en favor y en contra. Me limitaré a indicar por dónde se ha orientado la investigación con respecto a tres temas: elementos previos, unidad de la obra y finalidad. El último aspecto es el más importante.

3.1. Con respecto a los elementos previos

La idea de que los deuteronomistas utilizaron «fragmentos» previos la admiten muchos autores actuales. Gran parte de la investigación de los últimos años se ha centrado en el estudio de esos fragmentos: historia del arca, subida de David al trono, historia de la sucesión, tradiciones de Elías y Eliseo, etc. Pero conviene advertir que algunos autores abandonan la hipótesis de los fragmentos para inclinarse por la de documentos. No se refieren a los documentos clásicos, J y E, sino a una especie de «historias predeuteronomistas» de diversa extensión y origen.

Por citar uno de los casos más recientes, Campbell [1] descubre en los libros de Samuel y en los diez primeros capítulos de 1 Re un documento del siglo IX, de origen profético, centrado en el importante período que va desde los orígenes de la monarquía hasta la división del reino.

En el fondo, este hecho no modifica seriamente la teoría de Noth. El lo habría aceptado tranquilamente. Lo que no admite es que los documentos clásicos (Yahvista y Elohísta) continúen en Josué.

3.2. Con respecto a la unidad de la obra

La situación actual dista mucho de ser la concebida por Noth. Este veía la *Historia deuteronomista* como una obra unitaria, compuesta por un solo autor (aun reconociendo que más tarde se añadieron bastantes capítulos). Hoy día, la idea de una sola edición y un solo autor se encuentra casi descartada [2]. Más bien se elige uno de los tres modelos siguientes:

[1] A. F. Campbell, *Of Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document (1 Sam 1 - 2 Kings 10)*, CBQ Monographs Series 17 (Washington 1986).

[2] Entre los pocos que la defienden se encuentra H. D. Hoffmann, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomischen Geschichtsschreibung*, ATANT 66 (Zurich 1980).

Dos ediciones, una preexílica y otra exílica [3].

El principal representante de esta teoría es Frank Moore Cross, en su artículo *Los temas del libro de los Reyes y la estructura de la historia dtr* [4]. Le siguen sus discípulos Nelson [5] y Friedman [6] y están también muy de acuerdo con él Cortese y Helga Weippert [7].

Cross coincide con Noth en la existencia de fragmentos previos, pero no acepta que la redacción final de la obra la llevase a cabo un solo autor y durante el destierro. Para Cross, en la historia dtr se advierten tres hechos extraños, que requieren explicación:

– Cuando Jerusalén cae en manos de los babilonios, no encontramos una reflexión teológica a propósito de esta terrible desgracia. Resulta muy raro, sobre todo si recordamos la extensa digresión del autor dtr después de la caída de Samaría (2 Re 17).

– Durante el reinado de Manasés, Dios condena a Judá totalmente por culpa de los pecados de este rey. Sin embargo, el reinado de su nieto, Josías, es visto con gran optimismo. Supone un anticlímax en esa historia que camina hacia su final.

– Si situásemos la historia dtr en el destierro (como pretende Noth), contrastaría poderosamente con las otras obras de esta época (el escrito Sacerdotal, Deuteroisaías, etc.), ya que le falta la profunda esperanza que se respira en estas últimas. La mejor forma –o la única– de explicar estos hechos es admitir dos ediciones distintas: una anterior al destierro, durante el reinado de Josías, y otra en el exilio. La primera edición se caracteriza por un marcado acento de propaganda religioso-política, invitando a la conversión a Judá, pero también a las tribus del norte, con vistas a restaurar el antiguo reino davídico. La segunda edición, de tono pesimista, se limita a justificar la catástrofe.

[3] La idea de dos redacciones de estos libros se encuentra ya en A. Kuenen, *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des AT hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung.* I, 2: *Die historischen Bücher des AT* (Leipzig 1890) 90; G. Wildeboer, *De Letterkonde des Ouden Verbonds* (Groninga 1893) 270ss, y en otros. Pero antes de Noth no se concebía a los deuteronomistas como auténticos autores, sino como simples redactores.

[4] *The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History,* publicado en *Canaanite Myth and Hebrew Epic,* 1973, 274-289.

[5] R. D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History,* JSOT Suppl. Ser. 18 (Sheffield 1981).

[6] R. E. Friedman, *The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works,* HSM 22 (Chico 1981).

[7] H. Weippert, *Die «deuteronomistischen» Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königsbücher*: Bib 53 (1972) 301-339.

También Provan [8] es partidario de dos ediciones, una preexílica y otra exílica. Pero, a diferencia de Cross, y para soslayar las objeciones que se le hacen, defiende que la edición preexílica, de finales del siglo VII, era simplemente una historia de la monarquía desde sus orígenes –suprimiendo los pasajes antimonárquicos– hasta Ezequías. En la edición del exilio es cuando se añadieron los libros de Deuteronomio, Josué y Jueces.

Tres ediciones, todas exílicas o postexílicas

Mientras Noth trabajaba en sus *Estudios*, Alfred Jepsen se dedicaba también a estudiar las fuentes de los libros de los Reyes [9]. La guerra le impidió publicar sus resultados, que no aparecieron hasta 1951. Propiamente, esta obra no puede ser interpretada como reacción al estudio de Noth, ya que desconocía sus resultados.

Jepsen concibe la formación de la obra del modo siguiente. Existían dos documentos principales: 1) una crónica que abarcaba hasta el reinado de Ezequías (finales del siglo VIII), a la que da la sigla S; 2) unos anales sobre el templo y el culto, quizá de la época de Manasés (primera mitad del siglo VII), que denomina con la sigla A.

Estos dos documentos independientes fueron unidos hacia el año 580 por un primer redactor sacerdotal (R^{I}), que les añade un comentario crítico sobre la historia del culto y exige un culto adecuado. Esta sería la primera edición, preexílica.

Hacia el año 550, un segundo redactor, de mentalidad profética (R^{II}), añade a la obra numerosos capítulos (la historia de la sucesión, leyendas de Isaías, tradiciones sobre profetas, tradición benjaminita sobre la conquista y la época premonárquica). De este modo, la obra crece enormemente, hasta duplicar las dimensiones de la anterior. Pero lo más importante es que este segundo redactor da especial relieve a cuatro ideas teológicas (elección, ley, apostasía, castigo) y convierte toda su obra en un llamamiento a la conversión.

A finales del siglo VI, un tercer redactor, levita (R^{III}), hace pequeños añadidos para justificar las pretensiones de sus hermanos.

La teoría de tres redacciones exílicas también la defiende Rudolph Smend [10]. Sus ideas, simplemente esbozadas en el

[8] I. N. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings*, BZAW 172 (Berlín - Nueva York 1988). Véase mi recensión en ATG 52 (1989) 264-65.

[9] A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches* (Halle 1951).

[10] R. Smend, *Das Gesetz und die Völker: Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte*, en el Homenaje a G. von Rad, 1971, 494-509.

artículo de 1971, las han seguido y profundizado sus discípulos Dietrich [11] y Veijola [12].

En su artículo de 1971 advierte Smend que ciertos pasajes de los libros de Josué (1,7-9; 13,1-6; 23) y Jueces (2,17.20s.23) consideran que la conquista de la tierra todavía no está terminada. Piensa que dichos pasajes son complementos a la historia dtr, y da a este estrato el título de *nomista* (DtrN), dado el interés de su autor por la ley. Sugiere que sería interesante seguir estudiando el tema.

Es lo que hace su discípulo Walter Dietrich, que se aplica al estudio del libro de los Reyes desde esta perspectiva, y encuentra otro estrato dtr, al que denomina DtrP por el amor de su autor a las tradiciones proféticas. Con esto tenemos ya tres estratos, que Dietrich data entre los años 580 y 560. La idea de conjunto es como sigue:

Poco antes de la caída de Jerusalén se escribe una primera obra narrativa. Su autor (DtrH) es un historiógrafo, que termina en 2 Re 25,1-21 y pretende explicar la catástrofe de Judá y Jerusalén, ofrecer una «etiología del punto cero». Poco después del exilio, DtrP añade las leyendas proféticas que ha ido elaborando y otros complementos. Para este autor, lo importante es interpretar los relatos anteriores como el campo de actuación de la palabra profética. Finalmente, hacia el 561 actúa DtrN, que comenta los hechos desde un punto de vista legal. Añade un nuevo final (2 Re 25,22-30), que da a la obra un toque de esperanza.

Veijola, otro discípulo de Smend, persigue los tres estratos en los libros de Samuel. Naturalmente, los encuentra (las tesis doctorales son capaces de demostrar cualquier cosa), y advierte que cada uno de ellos tiene su propia imagen de David. DtrH, partidario de la monarquía, presenta a David como un buen siervo de Dios y lo glorifica como padre de una dinastía eterna. DtrP, escéptico ante los reyes, presenta a David como un hombre pecador y culpable. DtrN intenta conciliar estas posturas opuestas. Comparte con P una actitud crítica ante los reyes, pero espera con H que la dinastía davídica dure siempre.

Smend, aprovechando los trabajos de sus discípulos, vuelve sobre el tema en 1978. Su idea actual es la siguiente:

DtrH, basándose en diversas fuentes, escribió una historia

[11] W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum dtr. Geschichtswerk*, FRLANT 108 (Gotinga 1972).

[12] T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, AASF B/193 (Helsinki 1975); Id., *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, AASF B/198 (Helsinki 1977).

que empezaba en Dt 1,1 y terminaba en 2 Re 25,30 (en esto corrige a Dietrich, que ponía el final en 25,21). Esta obra presupone la liberación de Jeconías, y no pudo surgir antes del 550.

DtrP introdujo en los libros de Samuel y Reyes una serie de narraciones proféticas y estructuró el curso de la historia de acuerdo con el esquema de «vaticinio – cumplimiento».

DtrN comentó ambas redacciones aplicando su criterio, inspirado en las leyes deuteronómicas. Este resultado final es el que podemos llamar «Obra histórica dtr». Pero las huellas de DtrN se extienden hasta el Tetrateuco. Por eso, es posible que DtrN sea el que unió el Tetrateuco y la historia dtr, formando una gran obra literaria.

3.3. Con respecto a la finalidad de la obra

Noth nos deja con mal sabor de boca. La historia del dtr sólo pretende demostrar el justo juicio de Dios, que castiga los continuos pecados del pueblo. No cabe esperanza para el futuro. Esta visión ha sido criticada desde distintas perspectivas. Ofrezco tres de las opiniones más interesantes.

a) Gerhard von Rad: optimismo mesiánico

Pocos años después de publicarse la obra de Noth, expresa su punto de vista en un breve pero importante artículo sobre *La teología deuteronomística de la historia en los libros de los Reyes* [13]. Von Rad detecta en la historiografía dtr una correspondencia entre la palabra del Señor y la historia, en el sentido de que la palabra pronunciada por Dios alcanza su meta, se cumple. Este esquema de «vaticinio – cumplimiento» se encuentra al menos once veces en los libros de los Reyes (ver p. 180-182), generalmente castigando. Es lo que advertimos en el destino del Reino Norte (Israel), a causa de unas culpas que arrancan desde el primer rey, Jeroboán.

Pero en el Sur parece no ocurrir lo mismo. Dios se muestra muy indulgente con Judá. ¿A qué se debe esto? La respuesta es evidente: «en consideración a David» (cf. 1 Re 11,13.32.36; 15,4; 2 Re 8,19), idea que se basa en la promesa de Natán (2 Sm 7; ver también 1 Re 2,4; 8,20.25; 9,5) y que impulsa al dtr a convertir a este rey en un personaje modelo [14].

[13] Publicado en 1947. Se encuentra en *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca 1975) 177-89.

[14] Véase 1 Re 3,3; 9,4; 11,4.6.33.38; 14,8; 15,3.5.11; 2 Re 14,3; 16,2; 18,3; 21,7; 22,2. Según von Rad, el dtr no podía basarse en la historia de la sucesión para convertir a David en modelo, ya que ésta lo presenta de forma muy humana, con grandes fallos. El dtr recoge una tradición mesiánica que se encuentra ya en el Sal 132 y en Isaías.

De este modo, en la historia dtr la palabra de Dios actúa de dos formas: como ley, juzgando y aniquilando; como evangelio, salvando y perdonando. ¿Cuál de estas dos palabras se impuso al final? La respuesta la tenemos en la liberación de Jeconías (2 Re 25,27-30).

> «Este pasaje debe ser entendido por cualquier lector como una indicación de que los descendientes de David no habían llegado a un final irrevocable» (p. 189).

b) *Hans Walter Wolff: llamada a la conversión*

Años más tarde, en 1961, volvía sobre el tema Hans Walter Wolff, en su famoso artículo *El kerigma de la obra histórica deuteronomista* [15]. En contra de Noth, no cree que el autor de la historia dtr se haya tomado tanta molestia sólo para decir a sus contemporáneos que todo está terminado. Pero tampoco está de acuerdo con Von Rad en la interpretación tan optimista de los versos finales (2 Re 25,27-30) como un mensaje incondicional de salvación. Para Wolff, el dtr no pretende destruir la esperanza ni infundirla incondicionalmente, sino llamar a la conversión.

De hecho, el esquema de toda la obra es el mismo que aparece con frecuencia en el libro de los Jueces, con sus ciclos de pecado – castigo – conversión – salvación (cf. Jue 3,7-9). Aparentemente, este esquema no vuelve a utilizarse en el resto de la obra. Pero esta impresión es falsa. Toda la época monárquica, desde Saúl hasta Sedecías, constituye el primer paso (pecado) de un nuevo ciclo; la destrucción de Jerusalén y el destierro es el segundo (castigo). El autor pretende que sus contemporáneos den ahora el tercero (conversión), para que Dios realice el cuarto (salvación). Wolff demuestra que el verbo «convertirse» aparece en pasajes decisivos como 1 Sm 7,3; 2 Re 17,13; 23,25 y, sobre todo, en el momento capital de la oración de Salomón al dedicar el templo (1 Re 8,46-53).

c) *Frank Moore Cross: doble finalidad*

Quien mantenga la idea de dos ediciones de la historia dtr, una preexílica y otra exílica, encontrará un enfoque bastante adecuado del mensaje en la teoría de Cross. Ciertamente, debían de estar marcadas por espíritus muy distintos. No es lo mismo escribir la historia del pueblo en un momento de optimismo y euforia nacional, y hacerlo cuando todas las esperanzas se han hundido.

La primera edición desarrolla dos temas principales, que podemos sintetizar en estas dos frases: «Este proceder llevó al

[15] H. W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerk:* ZAW 73 (1961) 171-86. También en *Gesammelte Studien zum AT,* 308-24.

pecado a la dinastía de Jeroboán y motivó su destrucción y exterminio de la tierra» (1 Re 13,14). «En consideración a mi siervo David y a Jerusalén, mi ciudad elegida» (1 Re 11,13).

> «Por consiguiente, el historiador dtr contrasta dos temas: el pecado de Jeroboán y la fidelidad de David, que culmina en Josías. Jeroboán llevó a Israel a la idolatría y a la destrucción, como habían avisado los profetas. En Josías, que purificó el templo fundado por David y puso punto final al santuario fundado por Jeroboán; en Josías, que buscó al Señor de todo corazón, debían cumplirse las promesas hechas a David (...). Estos dos temas parecen reflejar dos principios teológicos, uno procedente de la antigua teología deuteronómica de la alianza, que considera la destrucción de la dinastía y del pueblo como consecuencia inevitable de la apostasía, y otro tomado de la ideología regia de Judá: las eternas promesas hechas a David (...). De hecho, la yuxtaposición de los dos temas, amenaza y promesa, proporcionan la plataforma para la reforma de Josías. La historia dtr, en la medida en que estos temas reflejan sus principales intereses, puede ser considerada una obra de propaganda de la reforma de Josías y un programa imperialista. El documento habla en particular al Norte, invitando a Israel a volver a Judá y a Jerusalén, único santuario legítimo de Yahvé, afirmando las pretensiones de la antigua dinastía davídica sobre todo Israel. Y habla también, con igual o más énfasis, a Judá. La restauración de la antigua grandeza depende de que la nación vuelva a la alianza con Yahvé y de que el rey se entregue de todo corazón a imitar a David, el siervo del Señor» (p. 284).

Durante el exilio, este grupo de libros fue reelaborado. La situación había cambiado mucho con respecto a la época de Josías. La esperanza de volver a los tiempos gloriosos de David se había desvanecido. El ideal de conversión y de observancia del pacto con Dios se agotó tras la batalla de Meguido (año 609). Y sobrevino la catástrofe. Un autor del exilio se sintió obligado a justificar este terrible castigo de Dios y a sacar las últimas lecciones de la historia.

Con este fin reelaboró la obra anterior. Ante todo, *añadió* los datos posteriores al reinado de Josías (2 Re 23,31-25,29) y la noticia de la muerte de este rey (2 Re 23,29-30).

En segundo lugar, *reelaboró ciertos pasajes*, sobre todo el capítulo referente a Manasés (2 Re 21). En los versos 10-15 leemos unas palabras que, indudablemente, han sido escritas desde la perspectiva del destierro: «Yo voy a traer sobre Jerusalén y Judá tal catástrofe que, al que la oiga, le retumbarán los oídos ...». También en otros momentos de la historia se introdujeron claras referencias al desastre y al exilio; por ejemplo en Dt 4,27-31; 28,36s.63-68; 29,27; 30,1-10; Jos 23,11-13.15s; 1 Sm 12,25; 1 Re 2,4; 6,11-13; 8,25b.46-53; 9,4-9; 2 Re 17,19; 20,17s.

Se trata de retoques ligeros, pero con un importante cambio de enfoque. La segunda edición, la del exilio, carece de esperanza. Los textos que hablan de conversión (presuponien-

do con ello el perdón), esos textos en los que se basa Wolff para su teoría, son prácticamente todos de la primera edición, preexílica.

Con las opiniones de estos tres autores no quedan agotadas todas las posibilidades. Hay otros muchos puntos de vista. Pero estas ideas son las más importantes y las que más pueden ayudarnos a profundizar en la historia deuteronomista.

4. Bibliografía

4.1. Sobre la historia deuteronomista

En castellano, como visión global, lo mejor es el capítulo de N. Lohfink, *Balance después de la catástrofe. La obra histórica deuteronomista*, en J. Schreiner, *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, 269-285. Para una introducción a cada libro, véase J. Briend en *Introducción crítica al Antiguo Testamento*, editada por H. Cazelles, 276-361 (pone al día el anterior trabajo de J. Delorme, *Los libros proféticos anteriores*, en Robert-Feuillet, *Introducción a la Biblia*, I, 369-429). También puede consultarse W. J. Harrington, *Iniciación a la Biblia*, I, 279-304.

A los estudios indicados en las notas de este capítulo sólo añado: A. D. H. Mayes, *The Story of Israel between Settlement and Exile: a Redactional Study of the Deuteronomistic History* (Londres 1983); J. Van Seters, *In Search of History*, 1983.

4.1. Historia de la investigación

E. Jenni, *Zwei Jahrzente Forschung an den Büchern Josua bis Könige*: ThRu 27 (1961) 1-32, 98-146; A. N. Radjawane, *Das deuteronomistische Geschichtswerk. Ein Forschungsbericht*: ThRu 38 (1974) 177-216; E. Cortese, *Problemi attuali circa l'opera deuteronomistica*: RivBiblt 26 (1978) 341-352; H. Weippert, *Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung*: ThRu 50 (1985) 213-249; M. A. O'Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*, OBO 92 (Gotinga 1989), esp. 3-23.

10
Leyendo la historia

Los capítulos anteriores, al menos el octavo, eran necesarios para hacerse una idea de la compleja formación de la historia que cuenta el pasado de Israel desde el siglo XIII hasta el año 561. Estábamos afinando la orquesta. Ya es hora de que comience el concierto. Incluso algunos pensarán –no sin cierta razón– que empieza con demasiado retraso.

Efectivamente, lo esencial es leer el texto bíblico. Pero, en este caso, no se trata de una tarea fácil. En la edición castellana que utilizo *(Nueva Biblia Española),* los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes abarcan nada menos que 215 páginas. Por eso, en la primera parte de este capítulo voy a ofrecerle unas pistas para leer los episodios más importantes, de forma que pueda hacerse una idea de conjunto de la obra. En la segunda parte ofreceré los datos para una lectura más detallada de un «fragmento» interesantísimo: la llamada «Historia de la subida de David al trono». Si no dispone de tiempo para todo, quédese en la primera parte. Pero no deje de echarle un vistazo a la segunda; le sugerirá un método sencillo de leer a fondo estos relatos.

1. Textos selectos de la historia deuteronomista

1.1. Libro de Josué

Lea el capítulo 1. Contiene un discurso de Dios a Josué (v.1- 9), una orden de Josué a los alguaciles (v.10-11) y un diálogo de Josué con las tribus de Transjordania (v.12-18). Advierta estos detalles: en el discurso de Dios, la importancia que tiene la observancia y estudio del *Libro de la ley.* En el diálogo de Josué con las tribus transjordanas, la idea de la unidad de todo Israel; se trata de una operación conjunta, incluso los que ya han adquirido sus territorios deben colaborar con sus hermanos.

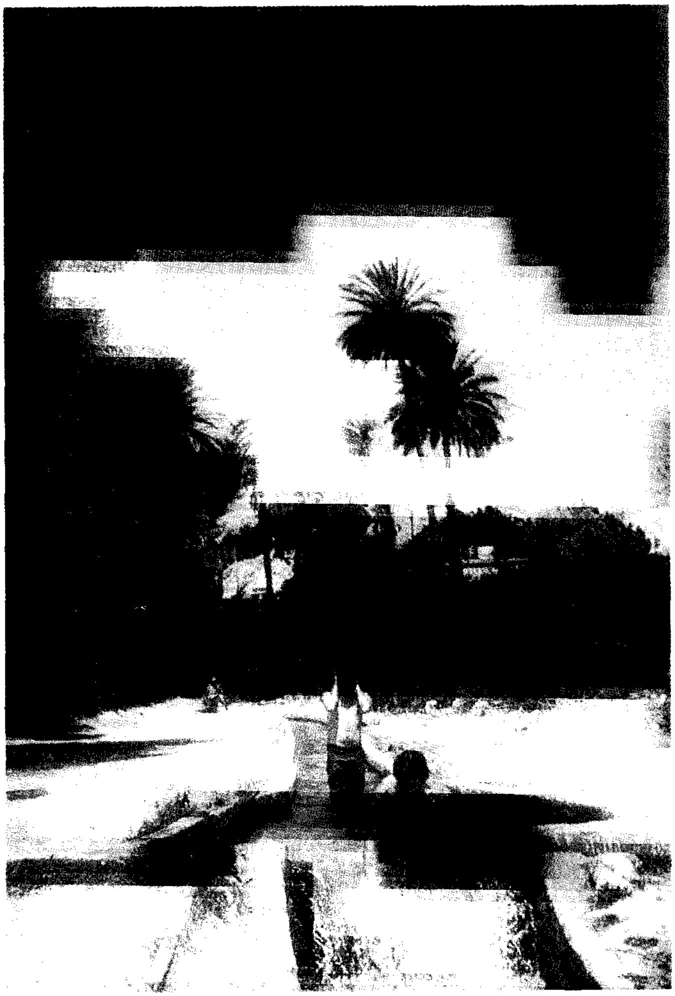
Eche un vistazo a los capítulos 2-11, donde se cuenta la conquista. Podemos dividirlos en dos grandes partes: los preparativos (c.2-5) y la conquista (6-11).

Los preparativos incluyen: envío de espías a Jericó (c.2), cruce del Jordán (c.3-4), otros episodios como la circuncisión

y la pascua (c.5). El episodio de los espías es muy interesante porque el *Libro de la ley* prohibe hacer pactos con los habitantes del país; pero la meditación de la ley hace que se acepten excepciones, como en el caso de Rajab. Si lee el paso del Jordán, advertirá que resulta muy confuso por las diversas tradiciones que se han ido acumulando, sobre todo de origen sacerdotal (arca, levitas).

La conquista (c.6-11) sigue un esquema muy sencillo: primero se conquista el centro, en parte mediante una campaña militar (Jericó, Ay), en parte por un tratado con los gabaonitas (c.9). Sigue la conquista del sur (c.10), luego del norte (c.11). El episodio más famoso –no el más importante– es el de Josué deteniendo el sol (Jos 10,12-14). *Lea al menos los capítulos 6-8.*

Salte al capítulo 21, versos 43-45. Tras la conquista, se reconoce que Dios ha cumplido sus promesas. Y lea luego el



Oasis de Jericó.

La conquista de Jericó es uno de los relatos más conocidos del libro de Josué (Jos 6).

c.23: discurso de despedida de Josué, animando al pueblo a servir a Dios y no emparentar con las naciones paganas. Ya he indicado que los discursos son importantísimos para conocer la mentalidad del autor (o autores) deuteronomistas.

Con esto tiene una idea clara de lo que pudo ser la sección correspondiente a Josué en la primera edición de la *historia deuteronomista.* Un discurso inicial de Dios, relatos de la conquista, despedida de Josué.

1.2. El libro de los Jueces

Comience leyendo 2,6-17. Estos versos forman parte de la segunda introducción del libro y empalman con el discurso de despedida de Josué. Fíjese especialmente en 2,11-17. Subrayan unas ideas que reaparecerán delante de cada juez: el pueblo peca siguiendo a otros dioses, Dios lo castiga enviando enemigos de alrededor, Dios salva suscitando un juez.

Lea el episodio de Otoniel (3,7-11). No es muy ameno, pero sí muy interesante. Ya tenemos el esquema típico de esta época: pecado (idolatría), castigo (sometimiento al rey de Siria), conversión («gritaron al Señor»), y salvación (Otoniel). Con respecto a los versos 2,11-17, encontramos un elemento nuevo, el de la conversión, que se repetirá en adelante.

Entramos ya en los personajes más famosos: Ehud, Débora y Barac, Gedeón, Abimelec, Jefté, Sansón. Le sugiero algo de su contenido, y usted va leyendo lo que le atraiga.

– El relato de Ehud cuenta de forma divertida –con cruel realismo– cómo un zurdo mata a un gordo (3,12-30).

– La hazaña de Débora y Barac, completada con el asesinato de Yael (c.4), es la mejor manera de entender el canto de victoria (c.5). Si le gusta la poesía, no deje de leer este capítulo, considerado el texto más antiguo de la Biblia. Lea al menos 5,24-31, magnífica descripción del asesinato de Yael, que contrasta con la angustia de la madre del capitán.

– Los relatos de Gedeón abarcan episodios muy distintos, y todos se leen con gusto (6,11-8,35). Es interesante 8,22-23, porque supone el primer intento histórico de instaurar un sistema de jefatura hereditaria, semejante a la monarquía.

– La historia de Abimelec (c.9) contiene uno de los más duros alegatos antimonárquicos de la literatura universal, la fábula de Jotán (9,8-15). No deje de leerla, aunque no comparta su opinión.

– Jefté es famoso por el voto que le obliga a sacrificar a su propia hija, pero la tradición contiene otros datos (c.11-12,6).

– Y llegamos a Sansón (c.13-16). Advierta que los c.15 y 16 terminan con la misma frase: «Sansón gobernó a Israel veinte años». Esto demuestra que la tradición se fue amplian-

do, pero el protagonista no mejora de conducta. Son de las tradiciones más entretenidas y famosas. Y no pase por alto que Dalila sólo aparece en el c.16; en los c.14-15 se trata de otra mujer.

Habrá advertido que son tradiciones populares, capaces de divertir al público más exigente: no faltan sexo ni violencia. Pero no olvide los siguientes datos:

– Todos los relatos quedan encuadrados en el marco teológico de pecado, castigo, conversión, salvación.

– Todos los protagonistas ofrecen alguna característica que, en principio, parece volverlos incapaces de salvar al pueblo: Ehud es zurdo: Débora, una mujer; Barac, cobarde; Gedeón, falto de fe y desconfiado; Jefté, hijo de una prostituta; Sansón, mujeriego. La idea bíblica de que Dios salva a través de instrumentos débiles está muy subrayada a través de estos «libertadores».

– El autor o autores han querido presentar la época como muy distinta a la de Josué. El pueblo cae continuamente en la idolatría, no aprende de los castigos divinos. En este sentido son fundamentales los dos episodios en que no aparecen jueces (6,1-10 y 10,6-16). El primero contiene la intervención de un profeta anónimo; el segundo, una liturgia penitencial. La función de estos episodios es subrayar que la situación se agrava a medida que avanza la época.

– ¿Dónde radica el mal de fondo? Leyendo esos relatos, en la obstinación del pueblo. Pero al libro de los Jueces se unieron más tarde unas tradiciones que ofrecen otro punto de vista. La culpa de todo la tiene el sistema político: al no haber rey en Israel, «cada cual hacía lo que quería» (ver Jue 11,6; 18,1; 19,1; 21,25). Estos capítulos finales (la historia del santuario de Dan y la violación y asesinato de la mujer del levita) rematan la descripción de una época caótica. Hay que ponerle término instaurando un nuevo sistema político: la monarquía.

1.3. Los dos libros de Samuel

El título es muy desafortunado, porque Samuel sólo desempeña un papel importante en la primera parte del primero de ellos. Hablan de los últimos años de la época de los jueces (1 Sm 1-7), los orígenes de la monarquía con Saúl (1 Sm 8-15), la historia de la subida de David al trono (1 Sm 16-2 Sm 7) y la historia de la sucesión de David (2 Sm 9-20; 1 Re 1-2).

Le aconsejo que lea los relatos sobre la infancia de Samuel (1 Sm 1-3) y los referentes a los orígenes de la monarquía, al menos 1 Sm 8-11. Advierta que se mezclan las tradiciones antimonárquicas y promonárquicas. Al comienzo de esta nueva etapa, con todas sus incertidumbres, tenemos el capital discurso de Samuel (1 Sm 12). Lea los versos 6-16; la garantía

de éxito estará en la obediencia a Dios y la observancia de sus normas.

La historia de la subida de David al trono la analizaremos luego detenidamente.

Por último, la llamada «Historia de la sucesión» (otros prefieren llamarla «Historia de David y su familia») fue considerada por el gran historiador Eduard Meyer como la mayor obra historiográfica no sólo de Israel, sino del mundo antiguo. Comienza en 2 Sm 9 y termina en 2 Re 2 (basta omitir los capítulos 2 Sm 21-24, que fueron añadidos más tarde). En ella se cuentan episodios tan famosos como el adulterio de David y el asesinato de Urías (2 Sm 11), el incesto de Amnón con Tamar (2 Sm 13), la rebelión de Absalón y su muerte (2 Sm 15-19), las intrigas finales para la sucesión, hasta que Salomón se afianza en el trono (1 Re 1-2). Al menos, no deje de leer 2 Sm 11, advirtiendo el finísimo análisis psicológico del protagonista, y la historia de la rebelión de Absalón. Son joyas de la literatura universal.

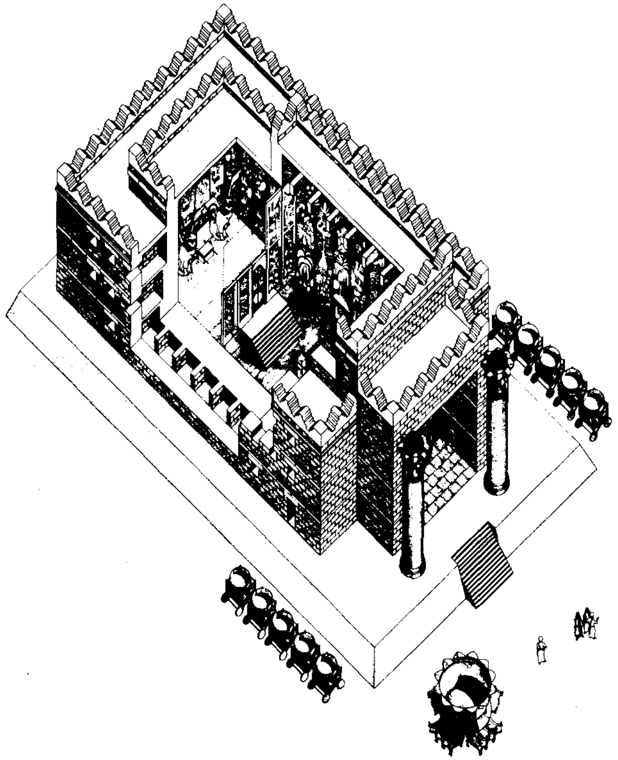
1.4. Los libros de los Reyes

Comienzan con la historia de Salomón (1 Re 3-11). A su muerte, se divide el reino (2 Re 12). A partir de entonces, tenemos la historia «sincrónica» de Israel (norte) y Judá (sur). El centro de interés, sin embargo, no lo ocupan los reyes, sino los profetas. Las tradiciones más famosas son las de Elías y Eliseo, distribuidas desde 1 Re 17 hasta 2 Re 13. Cuando desaparece el reino de Israel, en el año 722, la historia se limita, lógicamente, al de Judá.

Dentro de la historia de Salomón, los capítulos más famosos son el 3 y el 10. Pero, puestos a conocer la mentalidad de la *historia deuteronomista,* conviene conceder especial atención a la oración que pronuncia el rey con motivo de la consagración del templo (1 Re 8,22-53). Adviértase el tema de la conversión en 8,33-40, y la clarísima referencia al destierro en 8,46-51. Las consecuencias de no cumplir la ley las expone el c.11.

Es muy importante 1 Re 12, donde se cuenta la división del reino y las medidas religiosas adoptadas por Jeroboán en el norte. En el c.13 está la historia del profeta anónimo del sur que se inventaron los deuteronomistas, vaticinando incluso el nacimiento de Josías.

Las tradiciones de Elías son todas importantísimas. En una época de idolatría e injusticia, el profeta lucha por salvar la religión verdadera. 1 Re 17-19 se centra en la sequía, castigo de Dios al pueblo por dar culto a Baal, dios cananeo de la fecundidad. En 1 Re 21 tenemos el famoso episodio del asesi-



Reconstitución del templo de Salomón.

La construcción y consagración del templo de Jerusalén por Salomón es uno de los momentos capitales del libro primero de los Reyes y de toda la literatura deuteronomista (1 Re 6-8).

nato de Nabot, con intervención posterior del profeta. En 2 Re 1 vuelve a intervenir contra la idolatría del monarca.

Eliseo es famoso por sus milagros. Lea al menos 2 Re 4-7. Esos capítulos no tienen desperdicio. De ellos está tomado nuestro conocido proverbio: «Lo verás, pero no lo catarás».

Dada la mentalidad deuteronomista de lucha contra la idolatría, es lógico que le gustase la sangrienta revolución de Jehú, que infligió un duro golpe a los partidarios de Baal. Jehú fue como Pinochet. Pero su golpe de Estado está contado de forma espléndida (2 Re 9-10).

No pase por alto 2 Re 17. Desaparece de la historia el Reino Norte. Los deuteronomistas no tienen un personaje importante al que atribuirle un discurso. Pero escriben sus reflexiones sobre la catástrofe. El texto resulta farragoso –cada cual fue añadiendo lo que consideró conveniente–, pero es fundamental para conocer la mentalidad de estos autores.

Ezequías llevó a cabo una gran reforma religiosa. Por eso le dedican bastante espacio (2 Re 18-20). Si no está muy cansado, lea el capítulo 18.

Atención a Manasés, un auténtico canalla, al que se cargaría con la responsabilidad última de la desaparición del Reino Sur. Sus «proezas» se cuentan en 2 Re 21,1-18.

Josías le resulta conocido por la novelilla que me inventé. Puede conocerlo más de cerca leyendo 2 Re 22-23. Los deuteronomistas se lo agradecerán.

Los últimos años de Judá, desde el 609 hasta el 586, podríamos definirlos, con un título de Eugene O'Neil, *Viaje de un largo día hacia la noche*. De desgracia en desgracia. Puede leerlo en 2 Re 23,31-25,26. Por lo menos, lea el c.25, sobre la caída de Jerusalén.

2. Historia de la subida de David al trono (1 Sm 16 – 2 Sm 9)

Desde 1 Sm 16 hasta 1 Re 2, el relato está dominado por la figura de David. Siguen apareciendo personajes importantes, como Samuel, Saúl, Absalón. Pero es el pastorcillo convertido en rey quien acapara la atención por completo. En conjunto, estamos ante las mejores páginas narrativas de la Biblia.

La ciencia bíblica contemporánea acostumbra distinguir en estos capítulos dos grandes obras, que habrían sido utilizadas más tarde por el historiador o historiadores dtr: la *Historia de la subida de David al trono* (1 Sm 16 – 2 Sm 7) y la *Historia de la sucesión* (2 Sm 9-20; 1 Re 1-2). Al margen quedarían las tradiciones de 2 Sm 8 (sobre una serie de campañas de David) y las contenidas en 2 Sm 21-24. Conviene reconocer desde el principio que la división en dos grandes obras no es tan evidente como sugieren muchos comentarios y artículos; hay capítulos de la *Historia de la sucesión* que parecen escritos por el mismo autor de la *Historia de la subida*. De todas formas, parece bastante sensato distinguir dos partes esenciales. Entre otras cosas, porque corresponden a dos etapas radicalmente distintas en la vida de David: antes y después de convertirse en rey de Judá e Israel.

Estas páginas las dedicaremos a la primera de ellas, analizándola desde tres puntos de vista: literario, político y teológico.

– *Como siempre, comience leyendo el texto. Es largo, pero en la medida en que lo conozca comprenderá y valorará el análisis que ofrezco. Si no dispone de mucho tiempo, lea al menos lo que digo sobre la lectura política y teológica, sin pararse a buscar las citas.*

2.1. Lectura a nivel literario

Este apartado merecería un análisis más detenido del que ofrezco a continuación, dados los grandes méritos de algunos de estos capítulos desde el punto de vista narrativo. Sin embargo, me limitaré a una serie de detalles externos.

a) Delimitación de la obra. División y contenido

Se trata de un problema muy complejo [1]. Para no marearnos con hipótesis, es preferible tomar como punto de partida 1 Sm 16,1-14, primera escena en la que aparece David.

Más complicado aún resulta el final. La mayoría de los comentaristas lo pone en 2 Sm 5,12, cuando David consolida su reino. Pero Weiser indica que estos versos no contienen en realidad un legitimación de David; ésta se encuentra en los capítulos 2 Sm 6 (traslado del arca a Jerusalén) y 2 Sm 7 (promesa de Natán). En 2 Sm 7,8-11 tenemos un resumen de toda la historia, lo cual demuestra que este capítulo 7 constituye el punto final. Igual que Weiser piensan Nübel y Mildenberger.

En cualquier hipótesis, la delimitación de 1 Sm 16 a 2 Sm 7 es la que mejor coincide con la primera etapa de la vida de David, desde su juventud hasta que llega a rey, traslada el arca a Jerusalén y recibe de Dios la promesa de que su dinastía será eterna. Siguiendo a Roland de Vaux, podemos dividir la obra en los siguientes apartados:

- David en la corte (1 Sm 16,1-19,7).
- Fuga de David (1 Sm 19,8-21,16).
- David jefe de banda (1 Sm 22-26).
- David con los filisteos (1 Sm 27 – 2 Sm 1).
- David rey de Judá (2 Sm 2-4).
- David rey de Judá e Israel (2 Sm 5-7).

b) Diversidad de materiales

Quien mejor ha estudiado este tema ha sido Rendtorff, aunque limitándose a las partes narrativas. Ya que su exposición puede resultar algo difícil de entender, me limito a indicar algunos de los materiales con que contó el autor de la historia, para que se advierta su diversidad y lo difícil de la tarea que llevó a cabo. En estos capítulos encontramos:

- leyendas, como la unción de David cuando joven (1 Sm 16,1-14);
- sagas de héroe, como el combate con Goliat (1 Sm 17);
- relatos etiológicos, como el de Saúl entre los profetas;
- noticias históricas, como la de la muerte de Saúl (1 Sm 31);

[1] Algunos autores ponen el comienzo en 1 Sm 16,14 (Wellhausen, Alt, Noth); otros en 1 Sm 16,1 (Weiser, Nübel, Rendtorff); Gronbaek en 1 Sm 15; Mildenberger en 1 Sm 13. Es evidente la relación entre el final de 1 Sm 15 y lo que se cuenta en 1 Sm 16; en esto hay que darle la razón a Gronbaek. Pero, donde parece hallarse el verdadero comienzo de la historia de David es en 1 Sm 17,12 (Langlamet).

– historia novelada, como la de Mical;

– comentarios del autor (18,14-16; 18,28-29; 2 Sm 5,10-12);

– elegías por Saúl y Jonatán (2 Sm 1) y por Abner (2 Sm 3,33-34).

c) Duplicados y fallos en el relato

A lo largo de la historia se advierte que bastantes escenas están duplicadas:

– Saúl tira la lanza contra David (18,1-11 y 19,9-10);

– propuesta de matrimonio (18,17-19 y 18,20-23);

– David y Jonatán (19,2-3 y c.20);

– David perdona la vida a Saúl (c. 24 y 26);

– llegada de David a Gat (21,11-16 y 27,1-6);

– noticia de la muerte de Samuel (25,1 y 28,3).

Hay dos formas de explicar estos duplicados: 1) existían dos o tres documentos distintos sobre la historia de David (J, E, quizá otro más), que el autor final quiso respetar, a pesar de sus diferencias; 2) no había documentos previos; las diferencias se explican por la tradición oral. En cualquier hipótesis, adviértase que la mayoría de los duplicados sirven para subrayar el odio de Saúl a David y la paciencia y bondad de éste.

Esta misma diversidad de tradiciones –provengan de documentos escritos o de transmisión oral– explica que en el relato se adviertan algunos fallos, incluso graves:

– En 16,14-23, David entra el servicio de Saúl como músico; sin embargo, poco después, en el combate contra Goliat, Saúl no lo conoce (17,55-58).

– En 18,5, David es promovido a jefe de los soldados, y en 18,10 sigue tocando el arpa «como de costumbre».

– En 18,5 y 18,13 se dice que Saúl promovió a David. Pero en el primer caso, porque lo estima; en el segundo, porque quiere alejarlo de su presencia.

– En 20,18s, Jonatán repite a David lo que éste le ha dicho antes (20,5-7).

– Es normal que Jonatán salga a tirar flechas acompañado de un niño. Pero el papel que desempeña este niño en 20,35-39 parece innecesario.

La mayoría de estos fallos son comprensibles y casi inevitables en una época en la que escribir era tarea infinitamente más difícil y lenta que ahora. La sensación que debe quedarnos no es la de múltiples fallos, sino la de una importante obra literaria compuesta a base de elementos y tradiciones muy di-

versos. El autor los ha ido enlazando con *dos temas capitales*, como ha indicado Weiser: la idea de que Dios guía a David y el anuncio de que será rey.

El hecho de que *Dios guía a David*, está con él y legitima su postura se encuentra en una serie de observaciones (1 Sm 16,13.18; 18,12.14.28) y en boca de los más distintos personajes (17,37; 20,13.23; 22,3; 23,12.14, etc.). Los textos que hablan de consultar el oráculo de Dios (23,2.4.9-11; 2 Sm 2,1; 5,19-23) ponen de relieve el mismo tema. Y la aparición totalmente imprevista del profeta Gad (1 Sm 22,5) viene a decirnos que David no va a Judá por propia iniciativa, sino por orden de Dios.

La segunda línea que recorre toda la historia es *la promesa del reino*. Este tema, que va creciendo de forma dramática, se encuentra en boca de distintos personajes: lo admite a regañadientes Saúl (18,8; 20,31); entusiasma la idea a Jonatán (20,15; 23,15-17); Saúl lo reconoce positivamente más tarde (24,21; 26,25); lo dan por hecho los filisteos (21,12), Abigaíl (25,30), Abner (2 Sm 3,9-10.18-19), las tribus de Israel (2 Sm 5,2). Dicho sea de paso, el reino que se anuncia a David no es el futuro imperio, que abarcará diversos pueblos extranjeros, ni el reino de Judá, sino el de Israel (las diez tribus del norte).

Pero el autor no se limitó a ir entrelazando las narraciones con los temas indicados. También llevó a cabo una labor de selección y de resumen. No recogió y ordenó datos indiscriminadamente, sino que los valoró y matizó al incorporarlos a su obra. Un ejemplo bastante claro lo tenemos en 2 Sm 2,4, donde se cuenta la unción de David como rey de Judá de forma tan breve que resulta extraña; como indica Alt, esto sólo se explica por la intención del autor de centrarse en Israel.

2.2. Lectura a nivel político

Si recordamos que David se convirtió en rey de Judá e Israel en extrañas circunstancias –sin ser descendiente de Saúl, y después de la muerte de éste y de varios de sus hijos–, no tiene nada de raro que circulasen rumores bastante perjudiciales para él. Las acusaciones podemos resumirlas en tres puntos: a) conspiró para ser rey; b) se pasó a los filisteos; c) intervino en la desaparición de la casa de Saúl. A continuación veremos los fundamentos que se encuentran en el relato para estas acusaciones y la forma en que les da respuesta el autor.

a) Conspiró para ser rey

Textos: 1 Sm 18,3; 20,14; 23,17 (ver también 2 Sm 16,8). Saúl aparece consciente de este hecho: 1 Sm 20,31; 22,7-8.

La respuesta del autor se mueve a tres niveles: histórico, psicológico y teológico.

A nivel histórico: deja claro que: David nunca se atrevió a atentar contra el Ungido (1 Sm 24 y 26); no intervino en la batalla de los montes de Gelboé; no se alegró de la muerte de Saúl y Jonatán, como lo demuestra la elegía que compuso en su honor (2 Sm 1); mandó matar al presunto asesino de Saúl (2 Sm 1).

A nivel psicológico: la culpa de la rivalidad entre David y Saúl es de éste, que se muestra envidioso (18,8s), intenta matarlo (18,10-11; 19,1), le tiende trampas, es su enemigo (18,19), lo persigue continuamente (c. 24 y 26). La prueba es que en ciertos momentos reconoce su culpa (24,18-22; 26,21.25). Saúl es desequilibrado, enfermo, vengativo (22,17- 19), pecador abandonado por Dios (16,14), practica la nigromancia (c.28), cobarde (c.17, no lucha con Goliat). David, por el contrario, aparece valiente, confiando en Dios, humilde (18,23), querido por el pueblo, por Jonatán y Mical (los hijos de Saúl). Sin malicia, perdonando siempre.

A nivel teológico: el autor deja claro que, si David llegó a rey, no fue conspirando contra Saúl, sino porque Dios lo había elegido para ello y siempre estaba con él (véanse los textos citados en el apartado de lectura literaria).

En definitiva, la opinión que defiende el autor de la *Historia de la subida* es clara: el único que conspiró contra Saúl fue Dios, molesto porque no había obedecido sus órdenes. David mantiene en todo momento una postura correcta ante Saúl, limitándose a huir para no ser asesinado.

b) Se pasó a los filisteos

Es un hecho indiscutible que David, perseguido por Saúl, formó una tropa de 600 hombres y más tarde se puso al servicio del rey Aquis de Gat. Es algo tan conocido que el autor no puede negarlo. Y esto representaba una seria acusación contra David, ya que los filisteos fueron los peores enemigos de aquel tiempo. Pero el autor sitúa este dato en su contexto para responder al ataque.

– David fue desde el principio el mayor adversario de los filisteos. Lo demuestran el que matase a Goliat [2], y sus frecuentes campañas contra ellos (18,27; 19,8; 23,1-5).

[2] Según 2 Sm 21,19, quien mató a Goliat fue Eljanán, hijo de Yaír, el de Belén. Esta parece la tradición más auténtica. 1 Cr 20,5 ha intentado armonizarlas diciendo que Eljanán mató «a Lajmí, que era hermano de Goliat».

– Llegó a Filistea huyendo de Saúl (21,11-16; 27,1-12), como último recurso para salvar su vida.

– Estuvo al servicio de los filisteos, pero los engañaba (27,7-10).

– No participó en la batalla de Gelboé, porque los jefes filisteos no se fiaban de él. En ese momento se encuentra en el sur, persiguiendo a los amalecitas (c.30; cf. 31,1).

c) *Conspiró contra los sucesores de Saúl*

Antes de entrar en la respuesta del autor, es preciso recordar algunos datos. A la muerte de Saúl, Judá nombra rey a David, mientras Israel se mantiene a las órdenes de Isbaal, hijo de Saúl, dirigido militarmente por su hombre fuerte, Abner. Pero Abner es asesinado por Joab (general de David), y más tarde asesinan a Isbaal. Viéndose desamparados, los del norte acuden a David para que reine también sobre ellos, cuando ya lleva siete años reinando en Judá.

En contra de esta rápida reconstrucción está el dato de 2 Sm 2,10: «Isbaal reinó dos años». Si fue nombrado rey inmediatamente después de la muerte de Saúl, como es lo más probable, esto significa que desde su muerte hasta que las tribus del norte acuden a David pasan cinco años. Lo cual no tiene nada de extraño. En un primer momento, las tribus del norte intentarían solucionar sus problemas por sí solas. Ante la imposibilidad de conseguirlo, y viendo la mejor situación de los judíos, deciden que David reine también sobre ellos.

De todas formas, lo que nos interesa tener presente son los siguientes datos: 1) David no habría llegado a rey de Israel si hubiesen vivido Abner e Isbaal; 2) ambos murieron asesinados en circunstancias que algunos podrían considerar extrañas; 3) la tradición mantiene como un dato indiscutible que «la guerra entre las familias de Saúl y de David se prolongó; David fue afianzándose, mientras la familia de Saúl iba debilitándose» (2 Sm 3,1); 4) una tradición que no se encuentra en estos capítulos de la *Historia de la subida*, sino en 2 Sm 21,1-14, y que resulta indiscutible, atribuye a David la orden de muerte de siete descendientes de Saúl.

La postura del autor es clara. Descarta este último dato (2 Sm 21,1-14), quizá por pertenecer a una época posterior de la vida de David, y que tan molesto debía resultarle. Se limita a hablar de los asesinatos de Abner y de Isbaal. En ningún caso tuvo parte David. El responsable de la muerte de Abner es Joab, que terminará pagándolo (1 Re 2,5), y David lamenta profundamente lo ocurrido, entonando una elegía por el general del norte (2 Sm 3,33-34) y negándose a comer aquel día. «Así supieron todos, *y lo supo todo Israel*, que el asesinato de Abner, hijo de Ner, no había sido cosa del rey» (2 Sm 3,37).

En cuanto al asesinato de Isbaal, es fruto de rencillas internas. Y cuando los asesinos se presentan ante David creyendo darle una buena noticia, éste ordena matarlos.

La última prueba de que David no conspiró contra la casa de Saúl es que no pretendió convertirse en rey de Israel. Fueron los israelitas quienes vinieron a hacerle la propuesta (2 Sm 5,1- 5).

Todos estos datos confirman que la *Historia de la subida* tiene una gran carga política. Es imposible comprender estos capítulos si no los leemos desde este punto de vista. Quedan dos cuestiones por responder: ¿consigue el autor salvar a David de toda sospecha?; ¿cuándo fue preciso llevar a cabo esta defensa de David?

La primera se presta a distintas interpretaciones, por ser muy subjetiva. La presentación de David en muchos libros de *Historia Sagrada,* e incluso en la mentalidad popular, demuestra que el autor consiguió su propósito: disculpar por completo a David. La postura del historiador debe ser más profunda, y siempre le cabe la sospecha de que algunos datos han sido interpretados en favor del rey. Por ejemplo, en 2 Sm 3,21 queda claro que David y Abner llegan a un pacto para que reine sobre los israelitas, aunque Isbaal todavía vive. Si el plan falla, es por la muerte prematura de Abner. También la tradición de 2 Sm 21,1-14 (que el autor de la *Historia de la subida* no incluye en su obra) deja a David en mal lugar. En definitiva, parece que David ambicionó el reino, no sólo del sur (lo cual es claro por su conducta), sino también del norte. ¿Tomó algunas medidas en este sentido, fomentando el debilitamiento de la casa de Saúl? Es más difícil demostrarlo, pero quedan ciertas sospechas. Cada lector, teniendo en cuenta también las tradiciones posteriores, deberá hacerse un juicio personal.

Más difícil de resolver es la segunda pregunta: ¿cuándo fue preciso defender a David de estas acusaciones? Quizá durante su mismo reinado, quizá durante el de Salomón. Algunos autores incluso sitúan la composición de la obra siglos más tarde. En cualquier caso, adviértase que a David no había que defenderlo ante los judíos, paisanos suyos, sino ante los del norte. En cualquier momento de conflicto entre Israel y Judá tiene sentido esta historia, sobre todo en el siglo VII, si aceptamos que Josías llevó a cabo una política de reunificación del norte con el sur. Para conseguirla, era fundamental eliminar malentendidos. Por eso, aunque la obra fuese escrita en el siglo X, como piensan muchos, su mensaje seguía en vigor siglos más tarde.

2.3. Lectura a nivel religioso y teológico

Después de lo anterior, lo primero que debemos preguntarnos es si está justificado este tercer nivel de lectura. Y la

respuesta es, indiscutiblemente, sí. Al menos para los cristianos. Aunque el autor sólo se propusiera una defensa política de David, estos capítulos se nos han conservado como «Sagrada Escritura» por motivos más profundos.

No olvidemos un detalle importante: antes de que se formase el canon judío, habían surgido ya los libros de las Crónicas. Estos ofrecen una visión muy distinta de David, libre de debilidades y pecados, completamente dedicado al culto y a la alabanza de Dios. Los que elaboraron el canon judío (recogido después por los cristianos) podían haberse limitado a esta segunda versión de la historia del rey, olvidando la antigua o no considerándola «canónica». Sin embargo, recogieron las dos. Porque también en la primera vieron un valioso mensaje, no sólo político, sino religioso y teológico.

A través de estas páginas bíblicas se nos quieren inculcar comportamientos y actitudes ejemplares. La capacidad de perdonar de David, que casi llega a límites extremos. La preocupación continua por sus padres, en medio de las mayores adversidades. La indignidad que supone que un futuro rey se manche las manos de sangre, aunque sea por culpa de un estúpido como Nabal. El sincero sentimiento de dolor ante la muerte de Saúl, por mucho que lo haya perseguido.

Pero la lección más importante de esta *Historia de la subida* es la relación entre política y teología, o entre Dios y la historia. A través de estos capítulos, que a veces nos resultan bastante partidistas, va quedando clara (o intuimos) una imagen de Dios. La del Dios que se compromete con el hombre hasta las últimas consecuencias, a pesar de todos los fallos y pecados, aunque este hombre tienda a manipularlo continuamente. Para exaltar a David y hundir a Saúl, el autor no ha dudado en introducir a Dios siempre que lo considera conveniente. Tenemos la impresión de que lo ha puesto al servicio de los vencedores. Y Dios se ha dejado, para sacar adelante sus planes de forma misteriosa. Dentro de una concepción atea de la historia, lo que acabamos de decir carece de sentido. Un historiador vería aquí una simple manipulación política de la idea de Dios, basada en los intereses del autor y en la ingenuidad de los lectores. El cristiano no puede interpretar los hechos de esta forma. Aun admitiendo todas las manipulaciones posibles, debe descubrir detrás de los acontecimientos la mano de ese Dios que conduce la historia hasta su manifestación plena en Jesucristo. Así, la historia de David se convierte en un caso típico para reflexionar sobre las relaciones entre Dios y nuestro mundo y nuestra historia, para alentar la fe y la esperanza en medio de unos acontecimientos que parecen ocultar el rostro del Señor.

Junto a este gran mensaje, el autor ha intentado transmitir otras ideas capitales dentro de la teología bíblica. Me limito a sugerirlas, para que cada cual las complete en la lectura personal de estos capítulos: Dios elige lo pequeño, el menor de los hijos de Jesé (1 Sm 16,1-14); Dios salva con lo pequeño, como ocurre en el combate con Goliat (1 Sm 17); Dios guía y protege; la venganza es del Señor.

Sin embargo, el capítulo que terminará siendo el más importante es 2 Sm 7. Estos oráculos de Natán a David tuvieron la mayor repercusión en la historia política y religiosa del pueblo de Dios. Políticamente, aseguraron la continuidad de la dinastía davídica en Judá. Mientras el Reino Norte, Israel, era víctima de continuas conspiraciones y asesinatos para instaurar nuevas dinastías, la del sur se mantuvo siempre firme. Desde el punto de vista religioso, la trascendencia del capítulo fue aún mayor. Cuando desapareció la monarquía judía, el año 586, ciertos grupos mantuvieron la firme esperanza de que la promesa de Dios era eterna. Podían estar sin rey, pero, algún día, surgiría un descendiente de David para recoger su herencia y salvar al pueblo. Esta esperanza contra toda esperanza se mantuvo a lo largo de siglos. Y el rey esperado adquirió tintes cada vez más grandiosos. No sería ya un simple descendiente de David. Sería el salvador definitivo, el Ungido por antonomasia, el Mesías. Los grupos que alentaban una esperanza mesiánica en Israel, entre ellos los primeros cristianos, siempre hundían sus raíces en este importante oráculo.

3. Bibliografía

3.1. Comentarios a algunos de estos libros bíblicos

Al leer estos relatos, pueden haberle surgido muchas preguntas, o deseos de profundizar en ellos. Le aconsejo tres comentarios de G. Auzou, *El don de una conquista. Estudio del libro de Josué* (Fax, Madrid 1967), *La fuerza del espíritu. Estudio del libro de los Jueces* (Madrid 1968) y *La danza ante el arca. Estudio de los libros de Samuel.* En la serie «Los libros sagrados», L. Alonso Schökel ha publicado unos comentarios breves y asequibles a estos libros, insistiendo en los aspectos literarios y teológicos.

3.2. Sobre la Historia de la subida de David al trono

J. Conrad, *Zum geschichtlichen Hintergrund der Darstellung von Davids Aufstieg*: TLZ 97 (1972) 321-332; W. Dietrich, *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, BWANT 122 (Stuttgart 1987); D. M. Gunn, *The Story of King David. Genre and Interpretation*, JSOT Suppl Series 6 (Sheffield 1978); F. Langlamet, *David et la maison de Saül*: RB 86 (1979) 194-213.384-

436.481-513; 87 (1980) 161-210; 88 (1981) 321-332; Id., *David fils de Jessé. Une édition prédeutéronomique de l'histoire de la succession*: RB 89 (1982) 5-47; R. Rendtorff, *Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte vom Aufstieg Davids*, en H. W. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie* (Homenaje a G. von Rad en su 70 cumpleaños) (Munich 1971) 428-39; H. Seebass, *David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens* (Neukirchen 1980); T. Seidl, *David statt Saul. Göttliche Legitimation und menschliche Kompetenz des Königs als Motive der Redaktion von 1 Sm 16- 18*: ZAW 98 (1986) 39-56; A. Weiser, *Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg*: VT 16 (1966) 325-54.

TEMA IV

LOS PROFETAS

Entramos en los libros más actuales y difíciles del Antiguo Testamento.

El capítulo 11 presenta «La compleja imagen del profeta». No le resultará difícil de lectura y espero que le aclare ciertas ideas.

El capítulo 12 se centra en «La palabra profética». Tema obligado, ya que los profetas son los portavoces de Dios. La primera parte le ayudará a comprender cómo una palabra tan clara y dura para su tiempo resulta con frecuencia incomprensible para nosotros. Luego entro en cuestiones más técnicas, que quizá no le interesen demasiado. Echeles al menos un vistazo y valore el esfuerzo de estos hombres por enunciar de la forma más diversa el mensaje que Dios les encomienda.

El capítulo 13 estudia los libros proféticos y su proceso de formación. Frente a una mentalidad simplista, que atribuye cada libro a un solo personaje (Isaías, Jeremías, etc.), se expone la incesante actividad que los produjo. Quizá le ayude hacerse un breve resumen de las distintas etapas.

Los capítulos 14-16 ofrecen una panorámica del movimiento profético dividida en tres etapas: antes de Amós, desde Amós al destierro, y a partir del destierro. Son capítulos de consulta, por si le interesa saber algo sobre un personaje concreto. Falta algún profeta importante, como Oseas, porque no quería extenderme demasiado. Debería leer al menos lo que digo de la evolución de la profecía (c.14), Amós y Jeremías (c.15), Ezequiel (c.16). Pero le animo a leerlo todo, recordando que no se trata de aprender datos de memoria.

Si le interesa el tema de los profetas y quiere profundizar en él, sobre todo en el mensaje, le recomiendo la obra que acabo de publicar, *Profetismo en Israel* (Verbo Divino, Estella 1992).

11

La compleja imagen del profeta

Por raro que parezca, no resulta fácil definir o describir qué es un profeta. Y la dificultad procede de las mismas tradiciones bíblicas y de los datos que ofrecen los libros proféticos. Porque éstos revelan que no se trata de personajes cortados por un mismo patrón, uniformes en todos los aspectos de su personalidad, su actividad o su mensaje.

1. Diferencias entre los profetas

Llamamos profetas a Isaías, Jeremías, Eliseo, Abdías, Gad... Pero existen notables diferencias entre ellos. Y, aunque no bastan para negar los vínculos que los unen, es conveniente tenerlas presentes para captar lo complejo de la tarea. Dichas diferencias se advierten, sobre todo:

– En el *tiempo que dedican a la actividad profética*. La de Isaías duró muy probablemente unos cuarenta años, y aunque en algunos momentos ignoramos por completo lo que hizo, podemos decir que durante toda su vida ejerció el «oficio» de profeta. Algo parecido ocurre con Jeremías o Ezequiel. Abdías representa el polo opuesto. Sólo se le atribuyen 21 versos (y los tres últimos probablemente no son suyos). Para componer y proclamar este breve mensaje bastan unas horas.

– En el *modo de entrar en contacto con Dios*. Mucha gente imagina que el profeta establece esta relación de forma íntima, como sugieren algunos pasajes de Jeremías, o mediante una manifestación sobrecogedora de la divinidad, como ocurre en el capítulo 6 de Isaías. «Visiones» y «audiciones» son los términos más frecuentes utilizados por los profetas para referirse a los cauces por los que se les comunica el Señor. Pero existe otro medio muy distinto, al menos en tiempos antiguos: el trance, provocado por la música y la danza (1 Sm 10,10; 19,23-24). Nuestra sensibilidad acepta fácilmente que el Espíritu Santo venga sobre Zacarías y profetice entonando el «Benedictus», pero nos desconcierta que el mismo espíritu de Dios invada a Saúl y éste se ponga a danzar (1 Sm 10,10), llegando incluso a quitarse la ropa y quedar tirado por tierra, desnudo (1 Sm 19,23-24).

– En el *modo de transmitir el mensaje*. El medio más usual es la palabra moldeada en los más diversos géneros de la sabiduría tribal y familiar, del culto, del ámbito judicial, de la vida diaria. En ciertas épocas adquieren gran importancia las acciones simbólicas, que hacen que el mensaje se meta por los ojos. Pero lo más sorprendente es que algunos profetas se expresan con tremenda sobriedad, sin concesiones al auditorio ni a ellos mismos, mientras otros parecen actores de teatro, ensimismados en su papel, que usan los gestos más desconcertantes. Ezequiel, prototipo de esta forma de actuar, bate palmas y bailotea al mismo tiempo que habla (ver 6,11), recordando el trance de los antiguos grupos proféticos.

– En la *función que desempeñan en la sociedad*. Los estudios más recientes sobre el profetismo se han centrado en el aspecto sociológico de este movimiento, distinguiendo dos tipos principales: el profetismo central y el periférico. Esta distinción, sobre la que volveremos dentro de poco, tiene su fundamento en la tradición bíblica y es muy importante para captar las diferencias existentes entre los profetas.

Nosotros aplicamos un solo término, «profeta» (de origen griego), a lo que los antiguos israelitas designaban con varios títulos: «hombre de Dios», «vidente», «visionario», «profeta». Esta diferencia terminológica revela algo más serio de lo que puede parecer a primera vista: diferentes concepciones del profetismo, según el papel que desempeñen los protagonistas dentro de la sociedad.

2. Diversas imágenes del profeta

Estas diferencias innegables no hacen saltar por los aires la unidad del movimiento profético, pero sí tiran por tierra una concepción monolítica, que no tiene en cuenta los matices. Y así se explica que, a lo largo de la historia de la investigación, se hayan propuesto distintas imágenes del profeta que, sin ser falsas, provocan una visión limitada y unilateral cuando pretenden presentarse como exclusivas [1]. Esas imágenes serían la del adivino, el anunciador del Mesías, el solitario, el reformador social, el funcionario. Unas palabras sobre ellos.

– Para la mayoría de la gente, el profeta es un hombre que «predice» el futuro, una especie de *adivino*. Esta concepción tan difundida tiene dos fundamentos: uno erróneo, de tipo etimológico; otro, parcialmente justificado, de carácter histórico. Prescindo del primero para no cansar con cuestiones filológicas [2]. En cuanto al segundo, no cabe duda de que ciertos

[1] Sobre la evolución de la imagen del profeta en el ámbito de lengua alemana, véase H. A. Neuman (ed.), *Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald*, Wege der Forschung 307 (Darmstadt 1979).

[2] Básicamente, el error consiste en interpretar la partícula «pro» de *profetes* en sentido temporal (el que «pre-dice»). En realidad debe interpretarse en sentido local («el que habla *en público*»).

relatos bíblicos presentan al profeta como un hombre capacitado para conocer cosas ocultas y adivinar el futuro: Samuel puede encontrar las asnas que se le han perdido al padre de Saúl (1 Sm 9,6-7.20); Ajías, ya ciego, sabe que la mujer que acude a visitarlo disfrazada es la esposa del rey Jeroboán, y predice el futuro de su hijo enfermo (1 Re 14,1-6); Elías presiente la pronta muerte de Ocozías (2 Re 1,16-17); Eliseo sabe que su criado, Guejazí, ha aceptado ocultamente dinero del ministro sirio Naamán (2 Re 5,20-27), sabe dónde está el campamento arameo (2 Re 6,8s), etc.

Incluso en tiempos del Nuevo Testamento seguía en vigor esta idea, como lo demuestra el diálogo entre Jesús y la samaritana. Cuando le dice que ha tenido cinco maridos, y que el actual no es el suyo, la mujer reacciona espontáneamente: «Señor, veo que eres un profeta». Y en la novela de *José y Asenet*, escrita probablemente en el siglo I, se dice: «Leví advirtió el propósito de Simeón, pues era profeta y veía con anterioridad todo lo que iba a suceder» (23,8).

Esta mentalidad se encuentra también difundida en ambientes cultos. El autor del Eclesiástico escribe a propósito de Isaías: «Con espíritu poderoso previó el futuro y consoló a los afligidos de Sión; anunció el futuro hasta el final y los secretos antes de que sucediesen» (48,24-25). Y el gran historiador judío del siglo I, Flavio Josefo, al hablar de Juan Hircano dice que poseyó las tres cosas que hacen más felices: la realeza, el sacerdocio y la profecía. Este último don lo explica del modo siguiente:

> «En efecto, la divinidad tenía tanta familiaridad con él que no ignoraba ninguna de las cosas futuras; incluso previó y profetizó que sus dos hijos mayores no permanecerían al frente del gobierno» [3].

Se trata, pues, de una concepción muy divulgada, con cierto fundamento, pero que debemos superar [4]. Los ejemplos citados de Samuel, Ajías, Elías, Eliseo, se remontan a la primera época del profetismo israelí, anterior al siglo VIII a.C. Leyendo los libros de Amós, Isaías, Oseas, Jeremías, advertimos que el profeta habla con frecuencia del futuro, del castigo que se avecina o la salvación que terminará triunfando. Pero las referencias al futuro brotan de un contacto íntimo con el presente, como respuesta a los problemas e inquietudes que éste plantea. Por otra parte, aunque concediésemos una importancia preponderante a la idea del futuro en los profetas, esto no tiene nada que ver con la concepción de los mismos como adivinos.

– En orden cronológico, la imagen del adivino cedió el

[3] *Bellum Judaicum*, 1, 2, 8. Sobre el tema, véase D. E. Aune, *The Use of prophêtês in Josephus*: JBL 101 (1982) 419-21.

[4] La relación entre profetismo y adivinación la desarrollo ampliamente en el capítulo 1 de *Profetismo en Israel*. Estella 1992.

puesto a la del profeta como *anunciador del Mesías*. En el fondo, es una versión actualizada de la idea anterior. El profeta sigue volcado hacia el futuro, pero sólo una cosa acapara su atención: la venida de Jesús y la formación del nuevo pueblo de Dios. Es la imagen propuesta por san Jerónimo para Isaías, que la mayoría de los cristianos considera válida para todos los profetas. No debe extrañarnos, porque el evangelista Mateo, por ejemplo, ve cumplidas ya en la misma infancia de Jesús cuatro profecías (Is 7,17; Miq 5,1; Os 11,1; Jr 31,15), remontando a los profetas incluso el sobrenombre de Jesús: «Así se cumplió lo que dijeron los profetas, que se llamaría Nazareno» (Mt 2,23). También la aparición de Juan Bautista cumple un antiguo anuncio de Isaías, igual que la manifestación de Jesús en Galilea (Mt 4,15-16). En Lucas, los profetas ayudan a explicar el misterioso designio de Dios que se manifiesta en la muerte y resurrección de Jesús (Lc 24,17; Hch 8,26-35). Y la venida del Espíritu en pentecostés supone el cumplimiento de lo anunciado por Joel (Hch 2,17-21). Sin embargo, por profunda y justificada que aparezca esta imagen, es tan limitada o más que la anterior. La mayoría de los profetas no anunciaron nada sobre el Mesías. Sus libros contienen más palabras sobre Moab, un pequeño pueblo desaparecido hace siglos, que sobre el salvador de los últimos tiempos.

– La imagen anterior se mantuvo en vigor durante siglos, y no ha desaparecido por completo. Pero en el siglo XIX surge una distinta, romántica como la época, que presenta al profeta como un *solitario*. Una vez más, no faltan argumentos. Jeremías, en coloquio con Dios, dice de sí mismo que «no me senté a disfrutar con los que se divertían, forzado por tu mano me senté solitario» (15,17). Y lo que en este caso puede parecer retórica, se hace trágica realidad en Elías, que ya desde el principio aparece escondido junto al torrente Carit (1 Re 17,3), y al que arrebataba el espíritu en los momentos más inesperados (1 Re 18,12). Pocas veces habrá existido un profeta con auditorio tan numeroso y cualificado como Elías en el monte Carmelo: el rey, cuatrocientos cincuenta profetas de Baal y el pueblo (1 Re 18). Sin embargo, es un momento de soledad suprema frente a todos, que alcanza su punto culminante en la huida posterior al Horeb, cuando por dos veces le dice al Señor: «Sólo quedo yo, y me buscan para matarme» (1 Re 19,10.14) [5].

Lo esencial en esta concepción romántica no es, naturalmente, la soledad física, por sugestiva que resulte, sino esa vivencia espiritual que sitúa al profeta muy por encima de sus contemporáneos, aportando una nueva idea de Dios y de la religión. En una cultura como la del siglo XIX, marcada en

[5] No es raro que uno de los mayores compositores románticos, Félix Mendelssohn, dedicase una de sus obras de más envergadura a este personaje.

gran parte por la dialéctica hegeliana y el evolucionismo darwiniano, no es raro que el profeta aparezca como el punto culminante de la evolución religiosa de la humanidad, alcanzando una meta tan alta que lo separa radicalmente de todos y lo aísla en su misma grandeza.

Desde que se divulgó esta imagen del profeta, la situación ha cambiado mucho. Nadie se atrevería hoy a hablar de él como de un solitario que descubre en lo íntimo de su corazón la idea más sublime de Dios y del bien. Hoy el profeta aparece enraizado en una tradición, hijo de una cultura y de una época, marcado, para bien y para mal, por el lenguaje, los gustos, las instituciones del momento en que vive. Sin duda, muchos de ellos fueron geniales, y es imposible sobrevalorar su aportación a la historia religiosa de la humanidad. También es cierto que determinados momentos de su vida debieron vivirlos en profundo aislamiento, a solas con Dios, como revela el trágico oráculo del Valle de la Visión (Is 22,1-14), o podemos suponer de los meses de Jeremías en la cárcel. Pero la imagen del profeta como un solitario hace demasiadas concesiones a los gustos e ideas de una época para que podamos considerarla válida.

– El *reformador social.* Muy relacionada con la imagen anterior es esta otra, que surge también en el siglo XIX y que ha adquirido enorme difusión en nuestros días, incluso con el matiz concreto de «revolucionario social». Y es fácil comprender su difusión. Ya las tradiciones más antiguas presentan a Natán enfrentándose a David, con motivo del asesinato de Urías y el adulterio con Betsabé (2 Sm 12). También Elías se enfrenta al rey Ajab por apoderarse de la viña del asesinado Nabot (1 Re 21). Y esta lucha por la justicia, sin miedo a oponerse a los más poderosos, es el principio motor de profetas como Amós, Miqueas, Isaías, Oseas, Jeremías y Ezequiel, cada uno desde perspectivas y presupuestos distintos.

Consciente o inconscientemente, en esta valoración del profeta como «reformador» o «revolucionario» social late el deseo de muchos cristianos de justificar determinadas opciones políticas e incluso de atacar a la institución eclesiástica, que, tanto dentro de las Iglesias protestantes como de la católica, les resulta carente de espíritu crítico y, sobre todo, de esa valentía evangélica y de esa opción radical por los más pobres que debería caracterizarlas.

En estas circunstancias, lo que llama la atención del profeta no son sus anuncios futuros, ni tampoco (incluso menos) su carácter de hombre solitario. El profeta es un gigante admirable, pero no por retirarse a una soledad que le pone en contacto con las ideas más sublimes, sino porque se compromete de lleno con la sociedad de su tiempo y lucha por cambiarla.

Dadas las implicaciones actuales y políticas de esta imagen, no debe extrañarnos que haya sido combatida con la misma energía con que otros la defienden. En autores protestantes de corte más pietista se ha producido una auténtica rebelión contra ella. Lo mismo podríamos decir de ciertos sectores católicos. Conviene indicar desde ahora que esta imagen del profeta corre dos peligros: olvidar o silenciar la profunda experiencia religiosa de estos hombres, convirtiéndolos en meros líderes sociales o políticos; y, en segundo lugar, dar pie a contrapropuestas muy peligrosas. No creo que ninguno de los defensores de esta imagen desee que se produzca en nuestro tiempo lo que, según la tradición bíblica, llevó a cabo el profeta Eliseo: la subida al trono de Jehú, tan absurda y cruel como la subida al poder de Pinochet.

– El *funcionario*. Si el siglo XIX es la época del romanticismo, el XX lo es de la burocracia. Quizá por ello se ha propuesto ahora una imagen muy distinta de las anteriores, que ancla al profeta en el culto y lo convierte en funcionario del mismo. La idea se difunde especialmente a partir del estudio de Mowinckel sobre los salmos. Este autor noruego advierte que ciertos salmos no sólo contienen las palabras del individuo o del pueblo que acude al templo para rezar. En un momento determinado escuchamos un oráculo divino, la respuesta del Señor que da seguridad y esperanza. Este elemento profético no puede explicarse como simple imitación literaria, responde a una finalidad cúltica: la comunidad, o el individuo, hace una pregunta y espera que la persona dotada del don profético le transmita la respuesta divina. Por consiguiente, la liturgia israelita reservaba un puesto capital a los profetas.

Ciertos datos de la tradición bíblica sugieren que la actitud de los profetas ante el culto no es de pura y radical oposición, como muchas veces se ha dicho. Isaías tiene la visión de su vocación (o de su misión durante la guerra siro-efraimita) en el templo de Jerusalén. Jeremías interviene en determinadas celebraciones litúrgicas, por ejemplo en un día de ayuno con motivo de la sequía (Jr 14), aunque sus palabras no sean las que cabría esperar de un «profeta cultual». Ezequiel aparece profundamente interesado por el templo, sufre al verlo profanado por toda clase de injusticias e idolatrías, y le concede un puesto capital en su esbozo de la salvación definitiva. En la misma línea, Ageo y Zacarías conceden gran importancia a su reconstrucción. La vinculación de un profeta al culto aparece de forma clarísima en Joel. Y Malaquías reacciona indignado ante el desinterés por los sacrificios.

Los defensores más sensatos de esta teoría reconocen que no se puede vincular de igual modo a todos los profetas con el culto, y distinguen entre los profetas cúlticos y los profetas escritores. Sólo Joel y Habacuc pertenecerían al primer grupo. Pero otros autores convierten a todos los profetas en funcio-

narios del templo, con la única misión de impartir oráculos en estado de éxtasis.

Esta imagen del profeta tiene la ventaja de enfocar sus relaciones con el culto de forma más objetiva que como se venía haciendo, pero sólo podemos aceptarla en sus versiones más moderadas si no queremos deformar por completo los datos de la tradición.

En la exposición anterior he evitado intencionadamente citar nombres porque es tan suscinta y esquemática que no reproduce con exactitud la opinión de ningún autor. Por otra parte, tomadas en sí mismas, aisladamente, son «caricaturas», deformaciones de la realidad. Nadie estaría dispuesto a afirmar que los profetas reproducen una sola de esas imágenes. Sólo pretendo dejar claro la complejidad de la figura del profeta, que se presta a interpretaciones muy distintas.

3. Los rasgos esenciales del profeta

Ahora bien, ¿es posible detectar un sustrato común, que nos permita hablar de lo profético? Si por común entendemos algo que aparezca de forma indiscutible en todos ellos, la respuesta es «no». Las tradiciones sobre algunos profetas son tan escasas y limitadas que no permiten afirmaciones de ningún tipo. Pero, aplicando a algunos como hipótesis lo que en otros es plena certeza, podemos hablar de unas líneas de fuerza comunes al movimiento. Esas líneas las resumiría en los siguientes puntos:

– El profeta es un *hombre inspirado*, en el sentido más estricto de la palabra. Nadie en Israel tuvo una conciencia tan clara de que era Dios quien le hablaba y de ser portavoz del Señor como el profeta. Y esta inspiración le viene de un contacto personal con él, que comienza en el momento de la vocación. Por eso, cuando habla o escribe, el profeta no acude a archivos y documentos, como los historiadores; tampoco se basa en la experiencia humana general, como los sabios de Israel. Su único punto de apoyo, su fuerza y su debilidad, es la palabra que el Señor le comunica personalmente, cuando quiere, sin que él pueda negarse a proclamarla. Palabra que a veces se asemeja al rugido del león (Am 1,2), y en ocasiones es «gozo y alegría íntima» (Jr 15,16). Palabra con frecuencia imprevista e inmediata, pero que en momentos decisivos se retrasa (Jr 42,1-7). Palabra dura y exigente en muchos casos, pero que se convierte en «un fuego ardiente e incontenible encerrado en los huesos», que es preciso seguir proclamando (Jr 20,9). Palabra de la que muchos desearían huir, como Jonás, pero que termina imponiéndose y triunfando.

Este primer rasgo resulta desconcertante a muchas personas. La seguridad con que el profeta afirma «palabra de Dios», «oráculo del Señor», «esto me hizo ver el Señor», extraña al hombre contemporáneo. Sugieren una comunicación directa, casi física, entre el profeta y el Señor. Pero, si evita-

mos el literalismo, sus fórmulas expresan una verdad profunda, bastante comprensible. Pensemos en las personas que podemos considerar profetas de nuestro tiempo: Martín Luter King, Oscar Romero [6], etc. Estaban convencidos de que comunicaban la voluntad de Dios, de que decían lo que Dios quería en ese momento histórico. Por eso, no podían echarse atrás, aunque les costase la vida. Si hubiésemos podido preguntarles: ¿Es que Dios le ha hablado esta noche? ¿Se le ha revelado en visión?, tendrían que responder: Efectivamente, Dios me ha hablado; no en sueño ni visiones, pero sí de forma indiscutible, a través de los acontecimientos, de las personas que me rodean, del sufrimiento y la angustia de los hombres. Y esa palabra externa se convierte luego en palabra interior, «encerrada en los huesos», como diría Jeremías, que no se puede contener. El hombre corriente pondrá en duda la validez de este convencimiento del profeta. Lo atribuirá a sus propios deseos y fantasías. El profeta sabe que no es así. Y actúa de acuerdo con esa certeza.

– El profeta es un *hombre público*. Su deber de transmitir la palabra de Dios lo pone en contacto con los demás. No puede retirarse a un lugar sosegado de estudio o reflexión, ni reducirse al limitado espacio del templo. Su lugar es la calle y la plaza pública, el sitio donde la gente se reúne, donde el mensaje es más necesario y la problemática más acuciante. El profeta se halla en contacto directo con el mundo que lo rodea; conoce las maquinaciones de los políticos, las intenciones del rey, el descontento de los campesinos pobres, el lujo de los poderosos, la despreocupación de muchos sacerdotes. Ningún sector le resulta indiferente, porque nada es indiferente para Dios.

Sin embargo, estas afirmaciones, con todo lo que tienen de exactas, necesitan ser matizadas. Podrían causar la impresión de que todos los profetas están en contacto con todos los problemas y grupos sociales, desde el rey hasta el último campesino, desde las alianzas políticas hasta las rogativas por la lluvia o una plaga de langosta. Sería equivocado, porque sólo una personalidad excepcionalmente rica (Jeremías, Isaías) podría desenvolverse en tantos ambientes e interesarse por tal diversidad de cuestiones. No es la norma.

Este aspecto, evidente en las tradiciones bíblicas, lo han puesto de relieve los últimos estudios sobre la sociología del profetismo. Aune [7], por ejemplo, distingue estos cuatro tipos de profetas en el antiguo Israel: profetas chamanes (Samuel, Elías, Eliseo); profetas cultuales y del templo; profetas de la corte (Gad, Natán); profetas libres.

[6] Véase J. Sobrino, *Monseñor Oscar Romero verdadero profeta* (Desclée, Bilbao 1982).

[7] D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids 1983).



Monseñor Oscar Romero, arzobispo de San Salvador, asesinado en 1980, recuerda, por su palabra valiente y su muerte, la imagen de los antiguos profetas de Israel.

Petersen [8], tras analizar los diversos títulos que se aplican a los profetas en el Antiguo Testamento, llega a las siguientes conclusiones:

— El «vidente» (*ro'eh*) aparece como un personaje urbano, que presta sus servicios y es recompensado por ello. El ejemplo típico es Samuel en la tradición de las asnas de Saúl.

— El «hombre de Dios» (*'îš 'elohîm*) y los «hijos de los profetas» (*benê nebi'îm*) son ejemplos de lo que Lewis llama «profecía periférica», con sus mismas características: surge en tiempos de crisis, motivada por problemas como hambre, sequía, tensiones políticas y sociales, pobreza, guerra; los individuos que aparecen con el título «hombre de Dios» están oprimidos o en relación con miembros periféricos de la sociedad (Elías, Eliseo); la manera en que el «hombre de Dios» desempeña su rol implica actividad de grupo (Eliseo está relacionado con los «hijos de los profetas»); el dios de la profecía periférica es, durante el siglo IX, por raro que parezca, un dios periférico; el dios de la profecía periférica es amoral; su rasgo predominante no es la bondad, sino el poder [9].

[8] D. L. Petersen, *The Roles of Israel's Prophets*, JSOT Supplement Series 17 (Sheffield 1981). Sobre la sociología del profetismo es también esencial la obra de R. R. Wilson, *Prophechy and Society in Ancient Israel* (Filadelfia 1980).

[9] Recuérdense las osas que matan a los niños en la tradición de Eliseo, o el asesinato de los 450 profetas de Baal.

– Los otros dos títulos (*ḥozeh* y *nabî'*) los relaciona Petersen con la «profecía central». Sus características son las siguientes: 1) surge por presiones que vienen de fuera de la sociedad y que la sociedad percibe como un todo (p.e., la amenaza de la invasión asiria); 2) el profeta central normalmente legitima o sanciona la moralidad pública; no se trata de moralidad individual, sino de algo básico para toda la sociedad; 3) la profecía central se limita a pocos individuos y no está abierta a amplios grupos, aunque los profetas tengan discípulos; por los datos que tenemos, raras veces había más de un profeta en el mismo espacio y tiempo; cuando lo había, era fácil que surgieran conflictos y uno quedase como falso; es lo que ocurre en el caso de Ananías y Jeremías; 4) el Dios de la profecía central es predecible y moral; Yahvé siempre responde al mal de la misma forma. Según Petersen, la diferencia de títulos dentro de la profecía central se debe a que *nabî'* es título del norte (Israel) y *ḥozeh* del sur (Judá). La diferencia de títulos implica también otras diferencias, ya que eran legitimados de distinta manera. En Israel, el *nabî'* aparecía como portavoz de la alianza, mientras en el sur el *ḥozeh* era percibido como heraldo del consejo divino (Is 6; 1 Re 22).

El análisis de Petersen es interesante y ayuda a aclarar diversos puntos de las tradiciones proféticas, pero no podemos aceptarlo sin más. Por ejemplo, a propósito de las fuerzas que originan la aparición de la profecía periférica o central, indica que en el primer caso se trata de fuerzas internas, percibidas por un sector de la sociedad, mientras que en el segundo se trata de fuerzas externas, percibidas por la sociedad como un todo. Sin embargo, en ambos casos confluyen simultáneamente fuerzas internas y externas. En tiempos de Elías y Eliseo tenemos períodos de hambre y sequía, que afectaron especialmente al sector más pobre, pero también las guerras arameas. Y Amós, el que más amenaza con una invasión extranjera, ve la raíz de los males en un conflicto interno, la falta de justicia. Por eso, más que poner el peso en que se trate de problemas internos o externos, insistiría en que los padezca un sector de la sociedad o toda ella; en el primer caso, surgiría fácilmente el fenómeno de la profecía periférica; en el segundo, la central (aunque ambos podrían darse al mismo tiempo).

En cuanto a la amoralidad del Dios de la profecía periférica, recordemos que el episodio de la viña de Nabot (1 Re 21) sitúa a Elías en la misma línea que cualquiera de los grandes profetas de la justicia (Amós, Isaías, Miqueas). Por otra parte, las tradiciones sobre los profetas centrales no hablan de castigo con osas, pero amenazan con castigos terribles tanto a los individuos como al pueblo.

Estas aportaciones de los estudios sociológicos ayudan a comprender la complejidad del movimiento profético y a valorar su inserción en la sociedad.

– El profeta es un *hombre amenazado*. En ocasiones sólo le ocurrirá lo que dice Dios a Ezequiel:

> «Acuden a ti en tropel, y mi pueblo se sienta delante de ti; escuchan tus palabras, pero no las practican (...). Eres para ellos coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor. Escuchan tus palabras, pero no las practican» (Ez 33,30-33).

Es la amenaza del fracaso apostólico, de gastarse en una actitud que no encuentra respuesta en los oyentes. Pero esto es lo más suave que puede ocurrirle. A veces se enfrenta a situaciones más duras. A Oseas lo tachan de «loco» y «necio»; a Jeremías, de traidor a la patria. Y se llega incluso a la persecución, la cárcel y la muerte. Elías debe huir del rey en muchas ocasiones; Miqueas ben Yimlá termina en la cárcel; Amós es expulsado del Reino Norte; Jeremías pasa en prisión varios meses de su vida; igual le ocurre a Jananí; Urías es apedreado y tirado a la fosa común (Jr 26,20-23). Esta persecución no es sólo de los reyes y de los poderosos; también intervienen en ella los sacerdotes y los falsos profetas. E incluso el pueblo se vuelve contra ellos, los critica, desprecia y persigue. En el destino de los profetas queda prefigurado el de Jesús de Nazaret.

Silenciaríamos un detalle importante si no dijésemos que la amenaza le viene también de Dios. Le cambia la orientación de su vida, lo arranca de su actividad normal, como les ocurre a Amós (7,14s) o a Eliseo (1 Re 19,19-21); le encomienda a veces un mensaje muy duro, casi inhumano, teniendo en cuenta la edad o las circunstancias en que se encuentra. Es el caso de Samuel. Todavía niño, debe transmitir al sacerdote Elí, con quien se ha criado desde pequeño, su condena personal y la de sus hijos (1 Sm 3). Con razón dice el narrador que, a la mañana siguiente, Samuel «no se atrevía a contarle a Elí la visión» (v.16). O el caso de Ezequiel, que ni siquiera en el momento de la muerte de su esposa podrá llorarla tranquilamente; más importante que su pena es la palabra de Dios, y el Señor le fuerza a transmitirla mediante un dolorosa acción simbólica (Ez 24,15-25). Estos ejemplos, que podrían multiplicarse, bastan para demostrar que la existencia del profeta no sólo está amenazada por sus contemporáneos, sino también por el mismo Dios. No es extraño que algunos de ellos, como Jeremías, llegara a rebelarse en ciertos momentos contra esta coacción.

– Por último, conviene recordar que la profecía es un *carisma*. Como tal, rompe todas las barreras. La del sexo, porque en Israel existen profetisas, como Débora (Jue 4) o Julda (2 Re 22). La de la cultura, porque no hacen falta estudios especiales para transmitir la palabra de Dios. La de las clases sociales, porque personas vinculadas a la corte, como Isaías, pequeños propietarios, como Amós, o simples campesinos, como Miqueas, podían ser llamados por Dios. Las barreras religiosas, porque no es preciso ser sacerdote para ser profeta; más aún, podemos afirmar que bastantes profetas no eran sacerdotes. La barrera de la edad, porque Dios encomienda su palabra lo mismo a adultos que a jóvenes.

12

La palabra profética

1. Fuerza y debilidad de la palabra profética

Los libros proféticos son quizá los más difíciles de todo el Antiguo Testamento. No debe extrañarnos. Para comprender un mensaje tan encarnado en la realidad de su tiempo es preciso conocer las circunstancias históricas, culturales, políticas y económicas en las que tales palabras fueron pronunciadas. Por otra parte, los profetas usan a menudo un lenguaje poético, y todos sabemos que la poesía es más densa y difícil que la prosa.

De esta manera, intervenciones que en su tiempo debieron de resultar escalofriantes, casi blasfemas, parecen hoy anodinas a muchos lectores. Y palabras de profunda hondura humana y religiosa pasan desapercibidas para muchos cristianos. Me parece interesante imaginar cómo sonarían estos textos en nuestros oídos si los antiguos profetas resucitasen. Con esta intención ofrezco algunas adaptaciones de textos proféticos. Pueden suscitar malestar o escándalo. Resultar estúpidas y utópicas. Pero tienen dos ventajas: nos ayudan a comprender su forma de expresarse y los motivos por los que fueron perseguidos o pasaron por ilusos.

Partamos de un sencillo texto de Amós:

> «Marchad a Betel a pecar, en Guilgal pecad de firme:
> ofreced por la mañana vuestros sacrificios
> y al tercer día vuestros diezmos;
> ofreced ázimos, pronunciad la acción de gracias,
> anunciad dones voluntarios,
> que eso es lo que os gusta, israelitas
> –oráculo del Señor–» (Am 4,4-5).

Si leemos este texto en una eucaristía o en un acto penitencial, casi nadie se enterará de su contenido. La mayoría de la gente no sabe qué es Betel ni Guilgal, desconoce la expresión «ofrecer sacrificios» (sólo han oído hablar de «sacrificarse», «mortificarse»), ignoran qué son los ázimos y los dones voluntarios. En cuanto a los diezmos, quizá sepan que un antiguo catecismo mandaba «pagar diezmos y primicias a la Iglesia de Dios. Amén». Un auténtico fracaso. Expresión plena de esa debilidad de la palabra profética, débil por haberse encarnado

hasta las últimas consecuencias. Pero intentemos resucitarla. Sonaría más o menos de esta forma:

«Marchad a Santiago a pecar,
en el Pilar pecad de firme.
Acudid a misa todos los días,
ofreced vuestras velas y ofrendas.
Encended el botafumeiro,
ardan los incensarios,
anunciad novenas,
que eso es lo que os gusta, católicos
–oráculo del Señor–».

Ante todo, advertimos la claridad del lenguaje. No es un mundo –al menos en este caso– de grandes abstracciones, sino plástico y concreto. Al mismo tiempo, llama la atención su brevedad y concisión. El profeta, sobre todo en esos primeros momentos del siglo VIII, rehuye la palabrería. También es patente la dureza e ironía con que se expresa. Amós no usa un género profético, sino la «instrucción», típica de los sacerdotes, con la que éstos exhortan a los fieles a las prácticas cultuales. Pero Amós emplea este género para criticar lo que ellos piden, ridiculizando otras instrucciones parecidas. Por eso, más que imaginárnoslo tronando al pronunciar estas palabras, deberíamos escucharlo con un tono almibarado, frotándose suavemente las manos mientras finge dar buenos consejos. No es raro que el sumo sacerdote de Betel, Amasías, terminara expulsándolo.

Veamos al mismo Amós en un contexto muy distinto. Se encuentra ahora en Samaría, la próspera y lujosa capital del Reino Norte, donde una clase alta disfruta de todo tipo de lujos a costa de los pobres. Esta vez su palabra sí tronará con potencia. Pero el tiempo ha vuelto a desgastarla y a hacerla casi incomprensible:

«Escuchad esta palabra, vacas de Basán,
en el monte de Samaría:
Oprimís a los indigentes, maltratáis a los pobres,
y pedís a vuestros maridos: Trae de beber.
El Señor lo jura por su santidad:
Llegará la hora en que os cojan
a vosotras con garfios, a vuestros hijos con ganchos;
saldrá cada cual por la brecha que tenga delante,
camino del Hermón –oráculo del Señor–» (4,1-3).

El caso no es tan grave como en el ejemplo anterior, pero sigue habiendo muchas cosas oscuras. Probablemente, el simple comienzo, «vacas de Basán», ya ha hecho que el oyente moderno desconecte del texto. Traduzcámoslo a nuestro lenguaje:

«Escuchad esta palabra, señoronas de El Escorial,
las que veraneáis en Mallorca y en Marbella.
Oprimís a los pobres, explotáis a los obreros,
y sólo os interesa daros la buena vida.
Llegará un día en que os rodearán con fusiles,

a vuestros hijos con bayonetas,
y os subirán en camiones de animales
camino del destierro –oráculo del Señor–».

El contenido será discutible. A algunos les molestará, a otros les parecerá una estupidez (son dos reacciones muy típicas ante los profetas). Pero el lenguaje resulta diáfano.

En cualquier caso, el profeta no se preocupa sólo de transmitir un mensaje inteligible. Se esfuerza también por expresarse con belleza. A veces lo intenta mediante juegos de palabras, que resultan atractivos al auditorio, como en este nuevo ejemplo de Amós:

«Así dice el Señor a la casa de Israel:
Buscadme y viviréis;
    no busquéis a Betel,
    no vayáis a Guilgal,
    no os dirijáis a Berseba;
que Guilgal irá cautiva y Betel se volverá Betavén.
Buscad al Señor y viviréis» (Am 5,4-5).

Una vez más, el esfuerzo del profeta resulta inútil para un lector moderno que no sepa hebreo. Intentemos revivirlo:

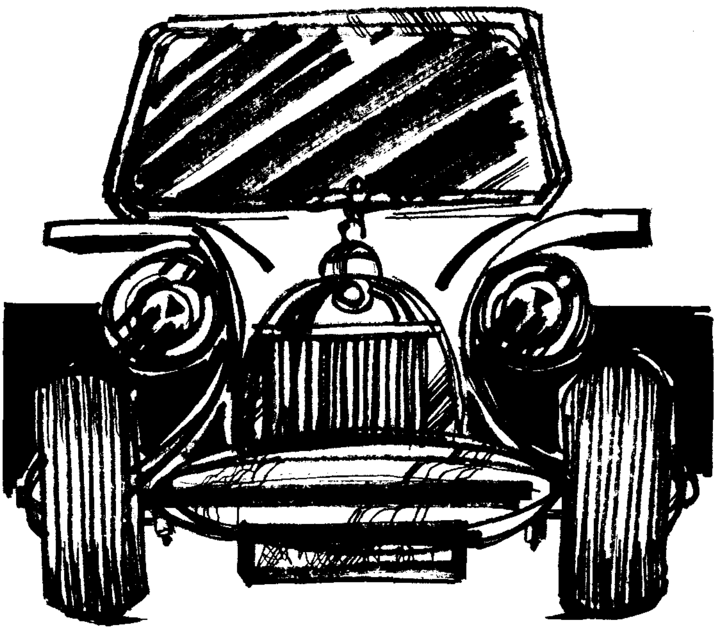
«Así dice el Señor a los católicos:
Interesaos por mí y viviréis:
    pero no os intereséis por el Pilar,
    no vayáis a Santiago,
    no acudáis al Rocío.
Que el Pilar caerá por tierra,
y el Rocío se volverá tormenta.
Interesaos por el Señor y viviréis».

En el ejemplo de Amós hay dos juegos de palabras: el primer caso es de tipo sonoro (*kî gilgal galó yiglé*, «que Guilgal irá cautiva»), mientras el segundo mezcla lo sonoro con lo conceptual («Betel se volverá Betavén», es decir, «Casa de Dios se volverá Casa del Mal»). La adaptación que ofrezco juega sólo con lo conceptual e imaginativo: el Pilar cae por tierra, el Rocío se vuelve tormenta. Lo de menos es la adecuación perfecta. Sólo me interesa subrayar el esfuerzo de formulación [1].

Otras veces, el acierto no se busca a nivel de juego de palabras o de expresiones acertadas, sino en imágenes llamativas. Intentando expresar Amós el gran valor de la justicia, y lo poco que la estiman las autoridades de Israel, formula estas simples preguntas:

«¿Se meten los caballos por los peñascos?
¿Se usan los toros para arar?

[1] *El elemento sonoro es esencial en la poesía. Pero pocas veces se consiguen* aciertos tan plenos como el de san Juan de la Cruz («un no sé qué que queda balbuciendo») o el de Pablo Neruda («y supo que no sólo la sola soledad era el silencio»).



¿Se mete un Rolls Royce por el campo? ¿Se usa un Mercedes para arar? El lenguaje profético gusta de la imagen llamativa, capaz de impresionar al auditorio.

Pues vosotros convertís en veneno el derecho,
la justicia en acíbar» (Am 6,12).

En nuestro lenguaje:

«¿Se mete un Rolls Royce por el campo?
¿Se usa un Mercedes para arar?
Pues vosotros estáis oxidando el derecho
y echando a perder la justicia».

Cualquier estudioso del Antiguo Testamento sabe la cantidad enorme de obras que se publican cada año –artículos y libros– para aclarar sus numerosos problemas. En muchísimos casos se trata de problemas secundarios, que se prestan a interminables discusiones, aunque el sentido global del texto sea claro. Es lo que ocurre a quien lee Miq 6,1-8. La bibliografía sobre estos pocos versos, especialmente sobre los últimos, es abundantísima. Lo que dice Miqueas –en un diálogo ficticio entre Dios, el pueblo y el profeta– es, más o menos, algo tan sencillo como esto:

Dios

«Escuchad, montes, el juicio del Señor,
atended, cimientos de la tierra:
El Señor entabla juicio con su pueblo,
pleitea con la Iglesia.
Pueblo mío, ¿qué mal te he hecho?
¿En qué te molesté? Respóndeme.
Te saqué del paganismo,
de la esclavitud te redimí,
enviando por delante a mi Hijo.

Recuerda mis innumerables beneficios,
ten presente la salvación de Dios.

El pueblo

¿Cómo podremos agradar al Señor,
acercarnos al Dios Altísimo?
¿Nos acercaremos con procesiones,
marchando en peregrinación?
¿Le agradarán al Señor nuestras velas y ex-votos,
nuestras ofrendas en metálico para el templo?
¿Mandaré mi hijo al seminario,
mi hija al noviciado,
para expiar mi ingratitud?

El profeta

Ya sabes, hombre, lo que es bueno,
lo que Dios desea de ti:
simplemente que practiques la justicia,
que actúes con misericordia
y que te muestres humilde con tu Dios».

Estos pocos ejemplos, que podrían multiplicarse fácilmente, demuestran la fuerza y debilidad de la palabra profética. Débil, porque ha quedado atenazada por un lenguaje, una historia, una cultura, que no es la nuestra. Fuerte, porque resplandece con todo vigor cuando le arrancamos la pátina del tiempo. Es esencial intentar percibir esa potencia y belleza de los textos primitivos. Aunque en los libros proféticos encontramos oráculos de poca categoría literaria, formulaciones poco precisas e incluso aburridas, abundan con mucho los textos de extraordinaria belleza poética. En un tiempo como el nuestro, donde se critica el consumismo y el imperialismo de las grandes multinacionales con multitud de tópicos, ensartados en los discursos más vulgares, conviene releer el magnífico oráculo de Ezequiel contra Tiro, la gran potencia comercial de su tiempo (Ez 27, suprimiendo los versos 12-24). Se advierte que el profeta no sólo tiene algo importante que decir, sino que lucha y se esfuerza por decirlo bien.

2. Los géneros literarios

Muchos podrán pensar que los profetas comunican su mensaje mediante un discurso o un sermón, que son los géneros más habituales entre los oradores sagrados de nuestro tiempo. A veces lo hacen, pero generalmente emplean una gran variedad de géneros literarios, tomados de los ámbitos más distintos. A continuación indicaré algunos ejemplos, para que el lector se haga una idea de la riqueza y vitalidad de la predicación profética.

2.1. Géneros tomados de la sabiduría tribal y familiar

Desde antiguo, la familia, el clan, la tribu, han empleado los recursos más diversos para inculcar un recto comporta-

miento, hacer reflexionar sobre la realidad que rodea a niños y adultos: exhortación, interrogación, parábola, alegoría, enigmas, bendiciones y maldiciones, comparaciones. De todos ellos encontramos ejemplos en los profetas.

Lea 2 Sm 12,1-7

Cuando Natán va a denunciar al rey David su adulterio con Betsabé y el asesinato de Urías, no aborda el tema directamente, comienza con una *parábola* (2 Sm 12,1-7). Cuando Ezequiel acusa al rey de Judá porque, después de prometer fidelidad al rey de Babilonia, violó el juramento y buscó la ayuda de Egipto, lo hace mediante una *alegoría* (Ez 17,1-9). Al ámbito sapiencial pertenecen también *la bendición y la maldición* que encontramos en Jr 17,5-8. Otro género frecuente entre los sabios, la *comparación*, aparece en Jr 17,11. La *pregunta* es una forma de hacer reflexionar y de inculcar una conclusión inevitable; Amós la emplea en 3,3-6.

2.2. Géneros tomados del culto

Podemos clasificar en este apartado himnos, oraciones, instrucciones y, quizá, los oráculos de salvación.

En Amós tropezamos con un hecho curioso; a lo largo del libro encontramos en diversos momentos lo que parecen fragmentos de un *himno* al poder de Dios (4,13; 5,8-9; 9,5-6). Es posible que no fuese compuesto por Amós, sino tomado por él y distribuido a lo largo del libro, en momentos clave, para subrayar la omnipotencia divina. En Isaías encontramos un himno de primera mano, compuesto por el profeta o por el redactor del libro (Is 12).

Lea Is 12

La *instrucción* es un género típico del culto. La emplea el sacerdote cuando responde a algunos de los problemas concretos que le plantean los fieles. Los profetas también usan el género, aunque puede ocurrir –como en el caso de Amós–, que sea con intenciones distintas, en plan irónico (Am 4,4-5).

Como ejemplo de *oración* citaré el de Jeremías cuando compra el campo a su primo Hanamel. En momentos difíciles, cuando Jerusalén está asediada por el ejército babilonio, el profeta comprende que esta compra absurda, la peor inversión económica, es voluntad de Dios. La lleva a cabo y, después de firmar el contrato, ora al Señor pidiéndole la explicación del misterio (Jr 32,16-25). La respuesta de Dios se encuentra más adelante (32,43).

Más discutible resulta que el *oráculo de salvación* pertenezca al ámbito del culto. Quizá su contexto primitivo fuese el de la guerra, cuando un sacerdote o profeta anunciaba la victoria en nombre de Dios y animaba al ejército a no tener miedo. Este género es muy utilizado por el Deuteroisaías (por ejemplo en Is 41,8-16).

2.3. Géneros tomados del ámbito judicial

A veces, los profetas emplean el discurso acusatorio, la requisitoria, la formulación casuística, o algunos elementos de estos géneros, para insertarlos en un contexto más amplio. Por *Lea Ez 22,1-16* ejemplo, Ez 22,1-16 contiene las acusaciones típicas del fiscal en un proceso.

En este contexto judicial se sitúa también la enumeración de una serie de comportamientos justos, que termina con la declaración de inocencia del que vive de acuerdo con ellos (Ez 18,5-9). Y este espíritu jurídico, tan acentuado en Ezequiel, es el que le lleva a una serie de formulaciones casuísticas (Ez 18,10-17).

Entre los géneros tomados del ámbito judicial, uno de los que más ha interesado a los comentaristas es el de la requisitoria profética (*rîb*).

2.4. Géneros tomados de la vida diaria

Incluyo en este apartado una serie de cantos que surgen en las más diversas situaciones de la vida: amor, trabajo, muerte... *Lea Is 5,1-7* La famosa «canción de la viña» de Isaías la presenta el profeta como una *canción de amor* (Is 5,1-7). Ezequiel ofrece un ejemplo de *canción de trabajo* doméstico, realizado por un ama de casa, que le servirá para aplicarla al futuro de Jerusalén (Ez 24,3-5.9-10). En otra ocasión se trata de un *canto a la espada* (Ez 21,13-21).

Entre estos cantos que surgen en distintos momentos de la vida, el más importante y frecuente es la *elegía*, entonada con motivo de la muerte de un ser querido, que los profetas utilizan para presentar la trágica situación de su pueblo en el presente o en el futuro. La más antigua y concisa la encontramos en Amós (5,2-3). Elementos elegíacos y alegóricos se unen en otro texto de Ezequiel para describir la situación de los últimos reyes judíos (Ez 19,1-9).

Muy relacionados con la elegía están los *ayes* «¡Ay!», «¡Ay!», es uno de los gritos entonados por las plañideras cuando acompañan al cortejo fúnebre. Los profetas utilizan este género para indicar que determinadas personas –más bien grupos– se encuentran a las puertas de la muerte por sus pecados (Is 5,7-10; Is 5,20; Hab 2,7-8).

2.5. Géneros estrictamente proféticos

Dos casos merecen especial atención: el oráculo de condena dirigido a un individuo y el oráculo de condena contra una colectividad. Ambos constan de diversos elementos, pero son esenciales la *denuncia del pecado* y el *anuncio del castigo*. En las tradiciones de Elías encontramos ejemplos significativos de oráculos de condena contra un individuo. Cuando el rey Ajab

se ha apoderado de la viña de Nabot tras su asesinato, el profeta le sale al encuentro para interpelarlo:

> «¿Has asesinado y encima robas? Por eso, así dice el Señor: en el mismo sitio donde los perros han lamido la sangre de Nabot, también a ti los perros te lamerán la sangre» (1 Re 21,17ss).

En otra ocasión, el rey Ocozías, enfermo, envía a consultar a un dios pagano. Elías interviene de nuevo:

> «¿Es que no hay Dios en Israel para que mandes a consultar a Belcebú? Por eso, así dice el Señor: No te levantarás de la cama donde te has acostado. Morirás sin remedio» (2 Re 1,3-4).

Esta formulación tan sucinta la encontramos también en Amós cuando se enfrenta con el sumo sacerdote de Betel, Amasías:

> «Escucha la palabra del Señor. Tú dices: 'No profetices'. Pues bien, así dice el Señor: Tu mujer será deshonrada, tus hijos e hijas caerán a espada, tu tierra será repartida a cordel, tú morirás en tierra pagana» (Am 7,16-17).

En estos casos, aunque las situaciones son muy distintas, se emplea siempre la misma estructura. *Denuncia* («asesinar y robar», «consultar a Belcebú», «prohibir profetizar») y *anuncio del castigo* (que siempre es la pena de muerte), precedido por la llamada *fórmula del mensajero* («así dice el Señor»).

De lo anterior no podemos deducir que el profeta, al condenar a un individuo, se atenga siempre a este mismo esquema, sin poder modificarlo. A veces recurre a metáforas para desarrollar el anuncio del castigo, como hace Isaías en su oráculo contra el mayordomo de palacio, Sobna (Is 22,15-18).

Lea Is 22,15-18

El oráculo de condenación individual es breve, directo, se pronuncia en presencia del interesado, que escucha la sentencia. El oráculo de condenación contra una colectividad se dirige a todo el pueblo, a un grupo, o a las naciones extranjeras, y aparece como un desarrollo del anterior, con un horizonte más amplio.

La *acusación* abarca una multitud o una serie de faltas. Generalmente consta de dos miembros: el primero denuncia de forma general, el segundo ataca un pecado concreto. Por ejemplo:

> «A Damasco, por tres delitos y por cuatro, no la perdonaré.
> Porque trilló a Galaad con trillos de hierro» (Am 1,3).

El *anuncio del castigo* también tiene dos partes: intervención de Dios y consecuencias. En el ejemplo siguiente, los tres primeros versos describen la acción de Dios; el último, las consecuencias:

> «Romperé los cerrojos de Damasco
> y aniquilaré a los jefes de Valdelito
> y al que lleva cetro en Casa Delicias.
> Y el pueblo sirio irá desterrado a Quir» (Am 1,5).

El oráculo individual es vivo, inmediato; el colectivo se vuelve más literario y, con ello, más libre y extenso. La creatividad del profeta le induce a introducir cambios en la estructura fundamental. Por ejemplo, no es raro que invierta el orden de los elementos, situando el anuncio del castigo antes de la acusación, o las consecuencias antes de la intervención de Dios. Esta misma creatividad hace que el profeta amplíe a veces el esquema primitivo, hasta el punto de que en Jeremías y Ezequiel resulta casi irreconocible.

3. Bibliografía

3.1. Sobre la lectura literaria

Quien desee profundizar en este tema, debe leer el extenso estudio de L. Alonso Schökel sobre la poesía hebrea en *Hermenéutica de la Palabra* (Cristiandad, Madrid 1987), donde también pueden encontrarse otros artículos suyos en los que analiza textos proféticos desde este punto de vista.

3.2. Sobre los géneros literarios

J. L. Sicre, *Profetismo en Israel* (Estella 1992), capítulo 6, con abundante bibliografía sobre cada uno de ellos.

13
Los libros proféticos

Los capítulos anteriores nos han puesto en contacto con la personalidad y el lenguaje de este grupo tan extraordinariamente interesante de los profetas. Entran ganas de comenzar la lectura de su obra, que constituye una cuarta parte del Antiguo Testamento. Pero antes, igual que hicimos con la *historia deuteronomista*, debemos hablar de estos libros y del complejo problema de su formación.

1. Los libros proféticos

La Biblia hebrea incluye en este bloque los libros de Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahún, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías).

La traducción griega de los Setenta (LXX) realiza algunos cambios en el orden dentro de los Doce y los sitúa delante de Isaías. Por otra parte, después de Jeremías introduce a Baruc, Lamentaciones y la Carta de Jeremías (c. 6 de Baruc en muchas ediciones actuales). Estos añadidos resultan comprensibles: Baruc fue secretario de Jeremías; las Lamentaciones las atribuyen los LXX a este gran profeta. No es raro que ambas obras fuesen situadas después de su libro. En realidad, el libro de Baruc no lo escribió el discípulo de Jeremías, y las Lamentaciones no son suyas. Pero estos detalles no se conocían en siglos pasados.

Nuestras ediciones acostumbran incluir también entre los libros proféticos a Daniel, aunque los judíos lo colocan entre los «otros escritos» (*Ketubîm*). La decisión actual parece acertada, ya que Daniel es, al menos en parte, el representante más genuino de la literatura apocalíptica, hija espiritual de la profecía.

El principal problema que plantean estos libros es el de su formación. La cuestión es tan compleja que podríamos dedicar muchas páginas a un solo libro. Para mayor claridad, comenzaré ofreciendo una sencilla síntesis de los diversos pasos. Luego, algunos datos más detallados sobre ciertos libros.

2. La formación de los libros

Nosotros estamos acostumbrados a atribuir una obra literaria a un solo autor, sobre todo si al principio nos da su nombre, como ocurre en los libros proféticos. Pero, en este caso, no es cierto que todo el libro proceda de la misma persona. Podemos comenzar recordando el ejemplo más sencillo: Abdías. Este profeta no escribió un libro ni un folleto; una sola página con veintiún versos resume toda su predicación. Sería normal atribuirle estas pocas líneas sin excepción. No obstante, los comentaristas coinciden en que los versos 19-21, escritos en prosa, fueron añadidos posteriormente; el estilo y la temática los diferencian de lo anterior. ¿Quién insertó estas palabras? No lo sabemos. Quizá un lector que vivió varios siglos después de Abdías.

Si el mensaje más breve de toda la Biblia plantea problemas insolubles, los 66 capítulos de Isaías, 52 de Jeremías, o 48 de Ezequiel son capaces de desesperar al más paciente. Hay que renunciar por principio a comprenderlo todo. Limitándonos a ideas generales, y simplificando mucho, podemos indicar las siguientes etapas en la formación de los libros proféticos.

2.1. La palabra original del profeta

Normalmente, lo primero sería la palabra hablada, pronunciada directamente ante el público, a la que seguiría su consignación por escrito. A veces, entre la proclamación del mensaje y su redacción pudieron transcurrir incluso varios años, como indica el c. 36 de Jeremías, el más sugerente sobre los primeros pasos en la formación de un libro profético. Tras situarnos en el año 605 a.C. («el año cuarto de Joaquín, hijo de Josías, rey de Judá»), nos dice que el profeta recibió la siguiente orden del Señor:

> «Coge un rollo y escribe en él todas las palabras que te he dicho sobre Judá y Jerusalén y sobre todas las naciones, desde el día en que comencé a hablarte, siendo rey Josías, hasta hoy (...). Entonces Jeremías llamó a Baruc, hijo de Nerías, para que escribiese en el rollo, al dictado de Jeremías, todas las palabras que el Señor le había dicho» (36,1-4).

A un hombre moderno puede extrañarle que se deje pasar tanto tiempo entre la predicación y la redacción. Si Jeremías recibió su vocación en el año 627, como parece lo más probable, resulta curioso que sólo reciba orden de escribir el contenido esencial de su mensaje veintidós años más tarde. Pero la mentalidad de la época era distinta. Recordemos que, siglos más tarde, Jesús no dejará una sola palabra escrita.

Volviendo a Jeremías, el volumen redactado corre un destino fatal. Tras ser leído en presencia de todo el pueblo, luego ante los dignatarios, termina tirado al fuego por el rey Joaquín. Dios no se da por vencido y ordena al profeta:

«Toma otro rollo y escribe en él todas las palabras que había en el primer rollo, quemado por Joaquín» (v.28).

El capítulo termina con este interesante dato:

«Jeremías tomó otro rollo y se lo entregó a Baruc, hijo de Nerías, el escribano, para que escribiese en él, a su dictado, todas las palabras del libro quemado por Joaquín, rey de Judá. Y se añadieron otras muchas palabras semejantes» (v.32).

Entre el primer volumen y el segundo existe ya una diferencia. El segundo es más extenso. Contiene el núcleo básico del futuro libro de Jeremías. Los comentaristas han hecho numerosos intentos para saber cuáles de los capítulos actuales se encontraban en aquel volumen primitivo. No existe acuerdo entre ellos, y carece de sentido perderse en hipótesis. Lo importante es advertir que el libro de Jeremías se remonta a una actividad personal del profeta.

Algo parecido debió de ocurrir con Isaías, Amós, Oseas, etc. Es probable que la palabra hablada diese lugar a una serie de *hojas sueltas*, que más tarde se agrupaban formando *pequeñas colecciones*: el ciclo de las visiones de Amós en su forma primitiva, el «Memorial sobre la guerra siroefraimita» (Is 6,1-8,14), el «Librito de la consolación» (Jr 30-31), los oráculos «A la casa real de Judá» (Jr 21,11-23,6), «A los falsos profetas» (Jr 23,9-32), «Sobre la sequía» (Jr 14), etc.

Hasta ahora nos hemos fijado en la palabra profética que fue consignada por escrito después de ser pronunciada oralmente. No podemos olvidar que en ciertos casos el proceso es inverso: primero se escribe el texto, luego se proclama. En este apartado adquieren especial relieve los relatos de vocación (Jr 1,4-10; Ez 1-3), las llamadas «Confesiones» de Jeremías, los relatos de acciones simbólicas no realizadas, ciertos relatos de visiones. Incluso podemos admitir que algunos profetas más que predicadores fueron escritores. Este caso se ha presentado con especial agudeza a propósito de los capítulos 40-55 de Isaías («Deuteroisaías»); muchos comentaristas creen que su autor fue un gran poeta que redactó su obra por escrito, comunicándola oralmente sólo en un segundo momento. También el gran ciclo de las visiones de Zacarías parece más obra literaria que redacción posterior de una palabra hablada.

2.2. La obra de los discípulos y seguidores

Con lo anterior no quedaron terminados, ni de lejos, los actuales libros. Les faltaba mucho camino por recorrer. El siguiente paso lo dará un grupo muy complejo que, a falta de mejor término, califico de discípulos y seguidores. Utilizo una expresión bastante ambigua para no inducir a error al lector. Nosotros estamos acostumbrados a una relación muy directa entre el maestro y el discípulo. Decimos, por ejemplo, que Julián Marías es discípulo de Ortega y Gasset. Pero nadie diría que García Morente fue discípulo de Kant, por mucho

que estimase y conociese la obra de este filósofo. En nuestra mentalidad, para que alguien sea discípulo es preciso que haya existido un contacto físico, directo, unos años de compañía y aprendizaje.

Esta relación directa entre maestro y discípulos se dio quizá en algunos profetas. Pero, en la redacción de los libros, intervendrá no sólo este tipo de discípulos, sino también personas muy alejadas temporalmente del profeta, aunque dentro de su esfera espiritual. Como si Unamuno hubiese podido refundir y completar la obra de Kierkegaard. Un ejemplo que puede parecer absurdo, pero que ilumina nuestro caso.

Discípulos y seguidores contribuyeron especialmente en tres direcciones: 1) redactando textos biográficos sobre el maestro; 2) reelaborando algunos de sus oráculos; 3) creando nuevos oráculos.

1) De lo primero tenemos un ejemplo notable en el relato del enfrentamiento de Amós con el sumo sacerdote de Betel, Amasías (Am 7,10-17); el relato no fue escrito por el profeta, ya que se habla de él en tercera persona. Pero el caso más importante y extenso es el de los capítulos 34-45 de Jeremías, procedan o no de su secretario Baruc.

2) Lo segundo –reelaboración de antiguos oráculos– puede tener lugar en épocas muy distintas, incluso a siglos de distancia del profeta primitivo. A veces basta un pequeño añadido final para que un antiguo oráculo de condena adquiera un matiz de esperanza y consuelo.

Un ejemplo iluminará este procedimiento. Hacia el año 725 a.C., el Reino Norte (Israel) decidió rebelarse contra Asiria. Para Isaías se trata de una locura que costará cara al pueblo. Así lo indica en 28,1-4. La capital del norte, Samaría, es presentada por el profeta como una «corona fastuosa», una «flor», «joya del atavío» de los israelitas. Pero las autoridades, insensatas, «hartos de vino», la están llevando a la ruina. Aunque el texto no habla expresamente de rebeliones ni revueltas, da a entender que el emperador asirio («un fuerte y robusto») pondrá término al esplendor de la ciudad:

> «Con la mano derriba al suelo y con los pies pisotea la corona fastuosa de los ebrios de Efraín».

Así ocurrió. El año 725 fue asediada Samaría, conquistada el 722, deportada el 720. Con ello se ha cumplido la palabra profética. Pero ésta no era la última palabra de Dios, porque él sigue fiel a su pueblo. Y un discípulo añade más tarde los versos 5-6, recogiendo las metáforas de la corona y la joya, aunque dándoles un sentido nuevo.

> «Aquel día será el Señor de los ejércitos
> corona enjoyada, diadema espléndida
> para el resto de su pueblo:
> sentido de justicia para los que se sientan a juzgar,
> valor para los que rechazan el asalto a las puertas».



Rollo de Isaías encontrado en Qumrán.

Cuando contemplamos este antiguo manuscrito de Isaías descubierto en Qumrán, admiramos su antigüedad y la extraordinaria labor del copista. No podemos imaginar lo mucho que tardó en redactarse la obra, más de cinco siglos, y la diversidad de autores que intervinieron en ella.

Ahora se dirige a los israelitas del norte una palabra de consuelo. El texto ya no habla de «hartos de vino», sino de hombres responsables, capaces de juzgar y defender a su pueblo. Y su timbre de gloria no es una ciudad, sino el mismo Señor, «corona enjoyada, diadema espléndida».

En el caso que acabamos de citar, la reelaboración no afecta directamente al texto primitivo. Lo respeta en su literalidad, aunque el añadido modifique o complete su sentido. Lo mismo ocurre en otro ejemplo, el magnífico poema de Is 14,4b-21 sobre la derrota del tirano. Algunos piensan que esta terrible sátira fue escrita contra un rey asirio. Más tarde, cuando este imperio desapareció de la historia, un «discípulo» consideró conveniente actualizar su sentido aplicándolo a los reyes babilonios. Para ello, antes y después del poema sitúa unos versos que aluden claramente a esta nueva potencia (14,3-4a y 14,22-23).

Otras veces, la reelaboración se produce introduciendo unas pocas palabras en el texto anterior. Puede tratarse de *simples aclaraciones*, que orientan al lector. Por ejemplo, en Is 7,7 dice el profeta que Dios hará subir contra Judá «las aguas del Eufrates, torrenciales e impetuosas». La metáfora era clara para sus contemporáneos. No así siglos más tarde, y un glosador añadió: «El rey de Asiria con todo su ejército». Así queda

claro el sentido de la crecida amenazadora del río Eufrates: se trata de una catástrofe natural (imposible por otra parte: los andaluces no puede afectarles una crecida del Ródano), no de una invasión militar.

En otras ocasiones, estos añadidos que se insertan en el texto primitivo tienen una *intención más profunda*. Citaré como ejemplo el discutido caso de Is 7,15. El profeta, hablando con el rey Acaz, le da el famoso signo del nacimiento del Emmanuel:

> 14 «Mirad, la joven está encinta y dará a luz un hijo,
> y le pondrá por nombre Dios-con-nosotros.
>
> 15 *Comerá requesón con miel, hasta que aprenda*
> *a rechazar el mal y a escoger el bien.*
>
> 16 Porque antes que aprenda el niño
> a rechazar el mal y escoger el bien,
> quedará abandonada la tierra
> de los dos reyes que te hacen temer» (Is 7,14-16).

Prescindiendo de algunos complejos problemas de traducción en la última frase, hay algo que llama la atención en este texto. Los temas que desarrolla son los siguientes: nacimiento e imposición del nombre (v.14), dieta del niño (v.15), explicación del nombre (v.16). Parece claro que las frases relativas a la dieta del niño (v.15) interrumpen la secuencia lógica y fueron añadidas más tarde. Al menos, así piensan muchos comentaristas. Cuando nos encontramos ante un caso como éste, no basta detectar el añadido, es preciso descubrir su sentido. En este ejemplo concreto, parece que pretende subrayar las características portentosas del niño, ya que se alimentará con una dieta paradisíaca.

Rastrear las numerosas reelaboraciones del texto es una tarea interminable, que se presta por desgracia a mucho subjetivismo. Es fácil atribuir a un autor posterior lo que en realidad procede del primer profeta.

3) En tercer lugar, este complejo grupo de personas contribuye creando nuevos oráculos, mucho más numerosos de lo que cabría imaginar. Esta idea era impensable hasta hace pocos años para los católicos. Si al comienzo del libro de Isaías se dice: «Visión de Isaías, hijo de Amós, acerca de Judá y de Jerusalén...» (Is 1,1), la consecuencia lógica para nuestros antepasados era que todo el libro, desde el c.1 hasta el 66, procedían del profeta Isaías. Quien lo negase, negaba la verdad de la palabra de Dios.

Hoy día vemos las cosas de otra manera. La palabra de Dios es una realidad dinámica, y resulta secundario que todos los textos procedan del profeta Isaías o sólo algunos capítulos. Una obra es importante en sí misma, prescindiendo de quién la haya escrito. Esta labor de creación de nuevos oráculos fue amplia y duradera, extendiéndose hasta poco antes de la redacción definitiva de los libros. Y, como es lógico, muchas

veces no tenían relación con el mensaje del profeta al que terminaron siendo atribuidas. Entraban en juego nuevas preocupaciones y problemas, nuevos puntos de vista teológicos. Para muchos comentaristas, épocas de especial creatividad fueron el reinado de Josías, la etapa del exilio y los siglos postexílicos. En definitiva, nunca cesaron de aparecer nuevos oráculos que se añadían a los bloques ya existentes.

2.3. La agrupación de colecciones

Junto con las tres tareas anteriores, este grupo se dedica también a coleccionar y ensamblar los oráculos primitivos y los que se han ido añadiendo. Ya vimos que las «colecciones» tienen su origen más probable en los mismos profetas. Se admite generalmente en los casos de Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, aunque a veces fuesen muy reducidas. Pero habían crecido mucho en los años siguientes, y el material podía producir a veces una sensación caótica. ¿Cómo agruparlo y ordenarlo? El criterio cronológico no les preocupó demasiado. Es cierto que los primeros capítulos de Isaías (1-5) parecen contener el mensaje de su primera época, y 28-33 el de sus últimos años. Algo parecido podríamos decir de Ez 1-24 (primera etapa del profeta) y 33-48 (segunda). Sin embargo, las excepciones son tantas que más bien debemos rechazar el criterio cronológico. Parece que el orden pretendido por los redactores fue más bien temático y, dentro de éste, una división de acuerdo con el auditorio o los destinatarios. En líneas generales, el resultado fue:

- oráculos de condena dirigidos contra el propio pueblo;
- oráculos de condena dirigidos contra países extranjeros;
- oráculos de salvación para el propio pueblo;
- sección narrativa.

Pero no conviene absolutizar el esquema. Las excepciones superan con mucho a la regla. El libro que mejor se adapta a la estructura propuesta es el de Ezequiel. Bastante el de Jeremías en el orden de los LXX, que es distinto del de la Biblia hebrea. El caso de Isaías y el de otros escritos es más complejo, aunque las ideas anteriores resultan útiles en muchos momentos para comprender su formación. Lo que no conviene olvidar es la importancia capital de los redactores. Su labor no fue mecánica, de simple recogida y acumulación de textos. En algunos casos llevaron a cabo una auténtica labor de filigrana, engarzando los poemas con hilos casi invisibles, que reaparecen a lo largo de toda la obra. Analizar el libro de Isaías desde este punto de vista, como una ópera gigantesca con diversos temas que se entrecruzan y repiten, es una tarea apasionante.

2.4. Los añadidos posteriores

Incluso después de las etapas que hemos reseñado, los libros proféticos siguieron abiertos a retoques, añadidos e inserciones. Tomando como ejemplo el de Isaías, es posible que, después de estar estructurado su bloque inicial, se añadiesen los c.40-66. Para algunos, incluso, lo último en formar parte del libro fue la «Escatología» (c.24-27). Este proceso se repite en el libro de Zacarías, donde distinguimos entre «Protozacarías» (c.1-8) y «Deuterozacarías» (c.9-14), sin excluir que este último bloque sea obra de distintos autores.

Pero podemos asegurar que hacia el año 200 a.C. los libros proféticos estaban ya redactados en la forma en que los poseemos actualmente. Así se deduce de la cita que hace de ellos el Eclesiástico y de las copias encontradas en Qumrán.

Sobre la formación de cada uno de los libros y los problemas que plantean, puede verse el capítulo 8 de *Profetismo en Israel* (Estella 1992).

14

Historia del movimiento profético

A

DESDE LOS ORIGENES HASTA AMOS

Este capítulo y los dos siguientes los dedicaremos a la historia del profetismo en Israel. Pueden resultarle una acumulación insoportable de nombres y datos. No se asuste. Lo importante no es retener todos los detalles, sino disponer de un material de consulta para cuando le apetezca saber algo elemental sobre un profeta concreto o sobre una determinada etapa del profetismo israelita. La división en tres capítulos pretende dejar claras las tres etapas principales. Los nombres más famosos se encuentran en los siguientes. Al final resumo en una sola página las etapas, nombres y textos principales.

1. ¿Hubo profetas desde los comienzos de Israel?

Si leyésemos la Biblia sin el menor sentido crítico, deberíamos afirmar que Israel tiene profetas desde sus orígenes, ya que su padre en la sangre y en la fe, Abrahán, es honrado en Gn 20,7 con el título de profeta. Más tarde, Moisés aparecerá como el gran mediador entre Dios y el pueblo, el que transmite la palabra del Señor y se convierte en modelo de todo auténtico profeta. Su misma hermana, Miriam, es también profetisa (Ex 15,20). Y, durante la marcha por el desierto, setenta ancianos son invadidos por el Espíritu de Dios y entran en trance profético (Nm 11,16-17.24-29).

En una época como la nuestra, en la que todo lo referente a la situación de Israel antes de la monarquía está sometido a profunda revisión [1], es natural que las afirmaciones anteriores se interpreten también con espíritu crítico. Más que reflejar la realidad histórica sobre los primeros profetas, estos textos

[1] Cf. J. L. Sicre, *Los orígenes de Israel. Cinco respuestas a un enigma histórico*: EstBíb 46 (1988) 421-56.

proyectan la mentalidad posterior sobre ciertos aspectos del profetismo [2].

Abrahán, al interceder, aparece como modelo de lo que debe ser un verdadero profeta. *Miriam*, entonando un canto de victoria tras el paso del Mar de las Cañas, nos recuerda la relación esencial de los profetas con los acontecimientos históricos y, de forma especial, con la política. *Los setenta ancianos* reflejan la importancia que ciertos grupos posteriores conceden a la posesión del espíritu.

Moisés es caso aparte, aunque resulta casi imposible distinguir entre el personaje histórico y la proyección de las generaciones posteriores [3]. Probablemente, el texto más antiguo que presenta a Moisés como profeta es el de Os 12,14: «Por medio de un profeta, el Señor sacó a Israel de Egipto y por medio de un profeta lo guardó». Oseas, tan amante de las referencias históricas, no parece estar inventando nada nuevo. En su época, debía de ser opinión bastante extendida entre las tribus del norte que Moisés era un profeta (*nabî'*). Y lo curioso del texto es que pone como función específica suya la liberación de Egipto y la conducción por el desierto. El profeta es el hombre de la acción, más exactamente, de la liberación [4].

Tradiciones posteriores (o quizá contemporáneas a Oseas), subrayarán que Moisés ocupa un rango especial entre los profetas. En Nm 12,1-16 tenemos una interesante tradición (que recoge diversos temas), centrada en la queja de María y Aarón [5]: «¿Ha hablado el Señor sólo a Moisés? ¿No nos ha hablado también a nosotros?». Sin entrar en más detalles de este complejo pasaje, recordemos la respuesta de Dios:

> «Cuando hay entre vosotros un profeta del Señor, me doy a conocer a él en visión y le hablo en sueños; no así a mi siervo Moisés, el más fiel de todos mis siervos. A él le hablo cara a cara; en presencia, y no adivinando, contempla la figura del Señor» (v.6-8).

En este caso, lo específico de Moisés como profeta es el don que Dios le ha concedido de hablarle cara a cara [6].

[2] Con razón, R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* estudia estas tradiciones, y las de Balaán, no como informes históricos, sino como reflejo de la mentalidad elohísta (efraimita), proyectada en los primeros tiempos de Israel.

[3] Cf. L. Perlitt, *Mose als Prophet*: EvTh 31 (1971) 588-608.

[4] Es interesante advertir, como indica Perlitt, que el mismo dato lo encontramos muchos siglos más tarde, cuando los discípulos de Emaús hablan de Jesús: «un profeta poderoso en obras y en palabras (...) nosotros esperábamos que él fuera el liberador de Israel» (Lc 24,20-21).

[5] Es probable que inicialmente sólo hablase de María. Al menos, ella es la única que resulta castigada.

[6] Este dato lo mantiene la tradición sacerdotal (P), aunque sin dar a Moisés el título de profeta: «El Señor hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con un amigo» (Ex 33,11).

Este aspecto de la comunicación directa con Dios y de la transmisión de su palabra es quizá el más importante para la historia de la profecía. El pasaje programático sobre los profetas en Dt 18,9-20 presenta a Moisés como el mediador entre el pueblo y el Señor, cuando Israel siente miedo a escuchar directamente a Dios (cf. Ex 20,19).

Ambos aspectos, el de la acción y el del contacto con Dios, se subrayan en el juicio con que se cierra la vida de este gran hombre:

> «Los israelitas le obedecieron e hicieron lo que el Señor le había mandado. Pero ya no surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara; ni semejante a él en los signos y prodigios que el Señor le envió a hacer en Egipto contra el Faraón, su corte y su país; ni en la mano poderosa, en los terribles portentos que obró Moisés en presencia de todo Israel» (Dt 34,9-12).

Pero debemos insistir en que estos pasajes no significan un informe sobre hechos históricos, sino una interpretación de generaciones posteriores.

Podemos imaginar las bases en que se asentaría el profetismo posterior. Lods, por ejemplo, establece un paralelismo con los árabes y afirma que

> «junto a los sacerdotes, los hebreos debían de tener, desde los tiempos premosaicos, otros 'hombres de Dios' (...). En Israel, en la época histórica, estos privilegiados provistos personalmente de poderes o de conocimientos sobrenaturales formaban tres clases, claramente distintas en teoría: los inspirados, los intérpretes de signos y los magos» [7].

Con esto, se opone a quienes piensan que las primeras manifestaciones de profetismo surgieron en Israel al entrar en contacto con los cananeos. La investigación actual, que establece una relación entre el profetismo hebreo y el de Mari, le daría la razón. Pero, a falta de tradiciones fidedignas, es preferible limitarse a sugerir esta probabilidad.

2. La época de los jueces

Los textos de esta época nos ponen en contacto con una profetisa (Débora), un profeta anónimo (Jue 6,7-10), Samuel, y unos grupos proféticos.

Débora. La tradición le atribuye –equivocadamente– uno de los poemas más antiguos y bellos de la Biblia, el canto de victoria de Jue 5. Más tarde, como marco narrativo para explicar las circunstancias históricas, se redactó el capítulo 4. En éste aparece Débora gobernando a Israel: su oficio principal es fallar pleitos y zanjar disputas. Pero también se la presenta como profetisa (*nebî'â*). En general, los comentaristas no ven claro por qué se le da este título, y muchos lo consideran

[7] A. Lods, *Israel*, 334. El tema lo trata en las p. 334-339. De los primeros profetas habla en las p. 493-500.

añadido por los autores deuteronomistas [8]. Según Jue 4,6-7, comunica a Barac un oráculo, aunque no sabemos si tuvo otras comunicaciones divinas. En cualquier caso, encontramos una relación muy interesante entre profetismo y política, la profetisa como mediadora entre Dios y el pueblo, la relación –aunque sea ficción posterior– de los profetas con la música.

Samuel. Aparece en la tradición bíblica con rasgos muy diversos: héroe en la guerra contra los filisteos, juez que recorre Israel, vidente en relación con las asnas de Saúl. Ejerce también funciones sacerdotales, ofreciendo sacrificios de comunión y holocaustos. Pero lo que más subraya la tradición bíblica es su carácter profético: es el hombre que transmite la palabra de Dios. Este dato podemos observarlo ya en el capítulo sobre la vocación (1 Sm 3): advertimos un contacto nuevo y especial con Dios a través de su palabra, y se le encarga una tarea típicamente profética: anunciar el castigo de la familia sacerdotal de Elí. Por si no fuera suficientemente claro, el resumen final afirma: «Todo Israel, desde Dan hasta Berseba, supo que Samuel estaba acreditado como profeta del Señor» (1 Sm 3,20).

Otro rasgo profético de Samuel es su intervención en la política, ungiendo rey a Saúl. La tradición lo hace ungir también a David cuando niño (1 Sm 16), pero esto quizá carezca de fundamento histórico. En cualquier caso, la unción de Saúl recuerda lo que hará Natán con Salomón (1 Re 1,11ss), el encargo que recibe Elías con respecto a Jehú (1 Re 19,16), que ejecutará Eliseo a través de un discípulo (2 Re 9), y otras tradiciones semejantes.

Por último, y más profético que lo anterior, es su denuncia del rey. En dos ocasiones se enfrenta Samuel a Saúl. La primera, con motivo de la batalla de Micmás (1 Sm 13,7-15); la segunda, después de la guerra contra los amalecitas (1 Sm 15,10-23). Aunque ambos hechos plantean serios problemas históricos, parece claro que los autores bíblicos interpretaron a Samuel como el primer gran profeta.

Los grupos de profetas (ḥebel nebi'îm). Aparecen mencionados en 1 Sm 10,5-13 y 19,18-24, presentando la siguiente imagen: viven en comunidad, presididos a veces por Samuel; en una ocasión al menos caminan precedidos de salterios, tambores, flautas y cítaras; bajan de un altozano sagrado (*bamâ*), lo cual hace suponer su interés por el culto. Si les aplicamos lo que se dice de Saúl en 1 Sm 19,24, a veces se despojan de sus vestidos y yacen por tierra en trance. Como vemos, el cuadro es muy vago a causa de la falta de datos.

Algunos autores completan la imagen con otros detalles que sabemos de Samuel (p.e., sus intervenciones en tiempos

[8] Cf. W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (Bonn 1966) 37-45; 59-65.

de guerra) y los presentan como fervientes patriotas que acompañan a los soldados al combate. Es muy probable, aunque no se pueda demostrar. También se les ha atribuido el hacerse incisiones durante el éxtasis, pero esta práctica sólo la menciona la Biblia en relación con los profetas de Baal (1 Re 18,26ss). Algunos piensan que se trataba de escuelas proféticas fundadas por Samuel, donde los jóvenes se preparaban para una posible elección divina o se convertían en doctores religiosos de Israel [9].

Es preferible reconocer que sabemos muy poco de ellos. Podríamos admitir que se insertan en el movimiento extático-divinatorio que aparece en Siria-Palestina durante el siglo XI. La comparación que hace Hölscher con los derviches árabes es interesante y esclarecedora, pero no se adecua por completo a la realidad de estos grupos.

¿Qué relación tienen con el profetismo clásico de Israel? Menos de la que pudiéramos pensar. Según González Núñez, no son profetas, sino «testigos» de la presencia del Señor y auxiliares de los profetas. En realidad, no hablan en nombre de Dios, no anuncian el futuro, no son videntes, no hacen de intermediarios entre Dios y el pueblo. Simplemente mantienen un quehacer religioso y llevan a cabo un género de vida que lo facilita. Precisamente este fervor religioso supuso una gran ayuda para Samuel en un momento de grandes dificultades, cuando el arca estaba en manos filisteas, el sacerdocio de Siló había desaparecido y la religión cananea amenazaba al yahvismo. Samuel pudo ver en ellos una fuerza que le ayudase a superar la crisis religiosa y política de Israel. Por eso los encontramos en el momento de la unción de Saúl, al comenzar la monarquía (1 Sm 10,5-13), y protegiendo a David frente al rey (1 Sm 19,18-24).

3. Desde los orígenes de la monarquía hasta Amós

Dada la imposibilidad de tratar con detalle cada uno de los profetas posteriores, indicaré las principales líneas de evolución del profetismo hasta el siglo VIII a.C., cuando la profecía toma un rumbo nuevo. En estos siglos que van desde la instauración de la monarquía hasta la aparición de Amós podemos detectar tres etapas, muy relacionadas con la actitud que el profeta adopta ante el rey.

1. La primera podemos definirla de *cercanía física y distanciamiento crítico respecto al monarca.* Los representantes más famosos de esta primera época son Gad y Natán. Gad interviene en tres ocasiones: aconsejando a David que vuelva a Judá (1 Sm 22,5), acusándolo de haber realizado el censo (2 Sm 24,11ss) y ordenándole edificar un altar en la era de Arauná

[9] Sobre las escuelas proféticas, véase A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'Ancien Israël,* OBO 39 (Friburgo 1981), especialmente 50-52 y 70-71.

(2 Sm 24,18ss). Por tanto, desempeña una función de consejero militar, una función judicial y una función cultual. Es importante advertir que nunca se dirige al pueblo; siempre está en relación directa con David.

Natán tiene más importancia. Es el profeta principal de la corte en tres momentos decisivos de la vida de David: cuando pretende construir el templo (2 Sm 7), cuando comete adulterio con Betsabé y manda asesinar a Urías (2 Sm 12), cuando Salomón hereda el trono (1 Re 1,11-48).

Considerarlos profetas de la corte no es acusarlos de servilismo, ya que nunca se vendieron al rey. Por eso podemos definir su postura de cercanía física y distanciamiento crítico.

2. La segunda etapa se caracteriza por la *lejanía física* que se va estableciendo entre el profeta y el rey, aunque aquél sólo interviene en asuntos relacionados con éste. Un ejemplo significativo es el de Ajías de Siló, del que se conservan dos relatos (1 Re 11,29-39 y 14,1-8). En ambos casos se dirige –directa o indirectamente– a Jeroboán I de Israel. La primera vez para prometerle el trono; la segunda, para condenarlo por su conducta. Esto demuestra que el compromiso del profeta no es con el rey, sino con la palabra de Dios. Pero también resulta interesante comprobar que Ajías no vive en la corte ni cerca del rey, como Gad y Natán en la etapa anterior. La primera vez sale al encuentro del monarca en el camino, la segunda debe ir la esposa de Jeroboán a buscarlo.

Dentro de este apartado podemos clasificar también a Miqueas ben Yimlá, que sólo aparece en 1 Re 22, cuando Ajab de Israel se une a Josafat de Judá para luchar contra los sirios. Discuten los comentaristas si se trata de un personaje real o ideal [10]. En cualquier caso, el texto es muy interesante por la confrontación entre verdaderos y falsos profetas. Estos aparecen merodeando junto al rey, anunciando el éxito, deseando quedar bien. Miqueas no está presente, tienen que ir a buscarlo. Y no se compromete a nada, sólo a «decir lo que el Señor me mande» (v.14).

3. La tercera etapa *concilia la lejanía progresiva de la corte con el acercamiento cada vez mayor al pueblo*. El ejemplo más patente es el de Elías. En los casos de Ajías y Miqueas ben Yimlá, cuando el rey busca al profeta, lo encuentra. Con Elías no ocurre así. Como dice Abdías:

> «No hay país ni reino adonde mi señor no haya enviado

[10] Würthwein concede que el trasfondo del capítulo es histórico, pero no los rasgos concretos. «Miqueas no es interesante como persona, sino como tipo del verdadero profeta» (E. Würthwein, *Zur Komposition von 1 Reg 22,1-38*, BZAW 105 [Berlín 1967], 245-54; cf. 253). El carácter ideal de la figura de Miqueas lo pone también de relieve R. Halevy, *Miqueas ben Yimlá, el profeta ideal* (en hebreo): Beth Miqrá 12 (1966s) 102-106.

gente a buscarte... Cuando yo me separe de ti, el espíritu del Señor te llevará no sé dónde, yo informaré a Ajab, pero luego no te encuentra, y me mata» (1 Re 18,10ss).

Efectivamente, Elías nunca pisa el palacio de Ajab. Una vez le sale al encuentro «en la viña de Nabot» (1 Re 21). Y en la otra ocasión que se acerca a él –por mandato expreso del Señor– exige la presencia de todo el pueblo (1 Re 18,19).

Sus relaciones con Ocozías no fueron muy distintas: nadie puede obligarlo, ni siquiera por la fuerza, a presentarse ante el rey; él lo hará voluntariamente para anunciarle su muerte (2 Re 1). Por otra parte, Elías se acerca a la gente, como lo demuestra el episodio de la viuda de Sarepta (1 Re 17,9-24) y el juicio en el monte Carmelo (1 Re 18). Estos tímidos pasos serán continuados por Eliseo, el profeta más «popular» del Antiguo Testamento.

A partir de ahora, los profetas se dirigirán predominantemente al pueblo. No dejan de hablar al rey, ya que éste ocupa un puesto capital en la sociedad y la religión de Israel, y de su conducta dependen numerosas cuestiones. Pero se ha establecido un punto de contacto entre el movimiento profético y el pueblo, y ambos irán estrechando sus lazos cada vez más.

4. Elías y Eliseo [11]

Los profetas de la tercera etapa que acabamos de considerar merecen algo más de atención.

Elías. Desarrolla su actividad durante los reinados de Ajab y Ocozías, es decir, hacia 874-852, en el Reino Norte. Es el *tipo de profeta itinerante, sin vinculación a un santuario,* que aparece y desaparece de forma imprevisible. En cierto modo, Elías es un nuevo Moisés. Y su vida repite en parte el itinerario de aquel gran hombre: huida al desierto, refugio en país extranjero, signos y prodigios, viaje al Horeb (Sinaí), que culmina en la manifestación de Dios. Igual que Moisés, Elías desaparece en Transjordania. Sin duda, hay una intención premeditada por parte de los narradores al presentarlo de esta forma. Si Moisés fue el fundador de la religión yahvista, Elías será su mayor defensor en momentos de peligro.

De hecho, la política de Omrí y de Ajab, especialmente la alianza con Tiro, provocó una difusión anormal de la religión cananea. De este modo, los israelitas se acostumbraron a dar culto a Yahvé y a Baal. Esta actitud sincretista había comenzado muchos siglos antes, si nos atenemos a lo que dice la historia de Gedeón (Jue 6,25ss). Pero es ahora cuando se convierte en un serio peligro. La misión principal de Elías consistirá en defender el yahvismo en toda su pureza, con la confesión de que sólo Yahvé es el Dios de Israel. Y esta confesión

[11] Para un estudio más amplio, véase J. Bright, *La historia de Israel,* 250-260; G. von Rad, *Teología del AT,* II, 30-49; A. Robert / A. Feuillet, *Introducción a la Biblia,* I, 413-420.

tiene repercusiones no sólo en el ámbito del culto, sino también en el social, como demuestra el episodio de la viña de Nabot.

El ciclo de Elías se encuentra en 1 Re 17-19; 21; 2 Re 1 (2 Re 2 parece más justo atribuirlo al ciclo de Eliseo). «La narración es muy artística, una pieza maestra del mejor período de la prosa norisraelita, escrita en un hebreo purísimo» [12]. Según Fohrer, el ciclo fue compuesto a partir de seis relatos originariamente independientes (anuncio de la lluvia, huida al Horeb, juicio del Carmelo, vocación de Eliseo, viña de Nabot, Elías y Ocozías), que el redactor final unió con otras narraciones milagrosas [13].

El lector moderno se pregunta espontáneamente por la historicidad de estos relatos, pero cualquier posible respuesta debe basarse en análisis tan minuciosos –e inevitablemente hipotéticos– que no podemos detenernos en esto. Dos cosas parecen fuera de duda: Elías fue una personalidad extraordinaria, de gran influjo en el pueblo (al menos en los círculos proféticos posteriores), y salvó al yahvismo en un momento crítico, llevando a la vida el contenido programático de su nombre: «mi Dios es Yahvé».

Eliseo. Discípulo y continuador de Elías, se presenta con dos rasgos dominantes:

> «Uno es el santo milagrero, especializado en milagros de agua; el otro es el del profeta que dirige los movimientos políticos, cambiando dinastías. Por número de milagros, le gana a Elías y a cualquier otro personaje del Antiguo Testamento; lo cual no engrandece su figura, antes parece distraernos. Tal acumulación minuciosa puede deberse a los círculos proféticos donde actuó. Al margen de la política internacional, transcurre un anecdotario pintoresco, que exalta los poderes de Eliseo sin delinear su figura» [14].

Su ciclo se encuentra en 2 Re 2; 3,4-27; 4,1-8,15; 9,1-10; 13,14-21. Actualmente, los diversos episodios están separados a veces por noticias sobre los reyes de Israel y Judá. Comienza con un relato que habla de Elías y Eliseo (2 Re 2), pero el tema principal es el paso del espíritu de Elías a su discípulo. Las narraciones siguientes forman dos grupos, de acuerdo con los aspectos dominantes a los que acabamos de referirnos [15]:

[12] C. Scheld, *Geschichte des Alten Testaments*, IV (Innsbruck 1962) 50. Generalmente se admite que es obra de un discípulo del profeta, redactada a fines del siglo IX (De Vaux), o hacia el año 800 (Kittel, Scheld).

[13] Cf. G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion*, 229s, donde resume los resultados de su obra *Elia* (^{2}1968).

[14] L. Alonso Schökel, *Reyes*, 171s.

[15] C. Alcaina Canosa, *Panorama crítico del ciclo de Eliseo*: EstBíb 23 (1964) 217-234, distingue por su parte tres clases de relatos: anécdotas proféticas, relatos sobre Elías y Guejazí, relatos políticos.

– *Historias milagrosas y populares*, comparadas a menudo con las «florecillas» de san Francisco: el agua de Jericó, los niños de Betel, la viuda, la sunamita, la olla, la multiplicación de los panes, curación de Naamán, el hacha perdida en el Jordán, resurrección de un muerto al entrar en contacto con el cadáver de Eliseo.

– *Relatos de carácter diverso*, pero relacionados con la política: guerra de Jorán contra Mesá de Moab (2 Re 3,4-27), guerra con Siria, poniendo de relieve lo milagroso (6,8-23), Eliseo y Jazael de Damasco (8,7-15), asedio de Samaría y hambre en la ciudad (6,24-7,2), unción de Jehú como rey de Israel (9,1-10), anuncio de la victoria contra Siria (13,14-20). Dentro de estos relatos es curioso que unos lo ponen en buenas relaciones con el rey Jorán (6,8-23), otros en malas (3,4-27), otros se quedan a medias (6,24-7,2). Sí parece cierto que Eliseo intervino en la rebelión de Jehú contra la dinastía de Omrí.

Muy relacionados con Eliseo están los «hijos de los profetas» *(benê nebi'îm)*. Esta curiosa expresión, que no debe entenderse en sentido físico, aparece diez veces en el Antiguo Testamento, y en nueve de ellas aparece en torno a Eliseo. Tenemos sobre ellos más datos que sobre los «grupos proféticos» de tiempos de Samuel, pero no muchos. Se encuentran en localidades al sur de Israel (Reino Norte), quizá en relación con santuarios locales (Betel, Jericó, Guilgal). Algunos estaban casados (2 Re 4,1), pero llevaban cierta vida comunitaria (2 Re 2; 4,38-41); al menos, se reunían de vez en cuando para escuchar al maestro (2 Re 4,38; 6,1). Parece que se trata de personas de bajo nivel social: viven de la caridad pública (4,8), algunos tenían grandes deudas (4,1ss), Eliseo los invita a comer de lo que le regalan (4,38-41).

A pesar de la escasez de datos, estos grupos se han prestado a numerosas hipótesis y discusiones [16]. Sobre todo, se los ha querido ver como continuadores de los grupos proféticos que aparecen en torno a Samuel y de los que existieron en siglos posteriores [17]. Considero más aceptable la postura de Porter, que él mismo resume de la siguiente forma:

> «La expresión *benê hannebi'îm* no se refiere a asociaciones proféticas en general, sino a una organización profética concreta, confinada a un período histórico y a un área geográfica muy precisos. Surgió en oposición a ciertas innovaciones teológicas de la dinastía omrida, alcanzó su zenit bajo el liderazgo de Eliseo, y cuando, bajo su impulso, hubo destronado a la dinastía y eliminado el culto al dios extranjero Baal, terminó su obra y desapa-



El profeta
(Bronce de Pablo Gargallo, 1881-1934).

[16] Véase la interesante nota de J. R. Porter, *benê hannebî'îm*: JThSt 32 (1981) 423-429.

[17] El argumento más fuerte en este sentido es la aparición de una fórmula semejante en Amós, un siglo más tarde. Enfrentándose al sacerdote de Betel, afirma Amós que él no es «profeta ni hijo de profeta (*ben-nabî'*)». Pero la expresión es distinta, como indica Porter.

reció de la historia. El Antiguo Testamento no ofrece da encontrarlos antes o después del período en que tenem monio directo de su existencia» [18].

Sin embargo, creo que Porter es demasiado unilateral al lorar exclusivamente los aspectos religiosos que dieron vid estas comunidades. Dado su pobre nivel de vida, y las difi tades socio-políticas de los años que precedieron a la rebel de Jehú, es muy probable que entrasen también en juego fa tores económicos y políticos, como suponen Von Rad y otros.

5. Bibliografía

En castellano, el mejor estudio es el de A. González Núñez, *Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel* (Madrid 1962). El libro de L. Monloubou, *Profetismo y profetas* (Madrid 1971) es una obra irregular. Muy sugerentes son las ideas de A. Lods, *Israel. Desde los orígenes a mediados del siglo VIII (a. de J.C.)* (Barcelona 1941) 334-339 y 493-500 y las de F. W. Albright, *De la edad de piedra al cristianismo* (Santander 1959) 237-243.

En el capítulo 10 de *Profetismo en Israel* puede verse una bibliografía más abundante y especializada sobre este tema.

15

Historia del movimiento profético

B

DESDE AMOS HASTA EL DESTIERRO

Como indiqué al comienzo del capítulo anterior, entramos ahora en las etapas capitales de la profecía de Israel. Las páginas que siguen sólo pretenden ofrecer unos datos elementales sobre la época, la vida y el mensaje de algunos de los principales profetas. Quien desee una información más detallada, puede consultar las introducciones que escribí para los dos volúmenes de *Profetas,* editados por Cristiandad.

1. La novedad del siglo VIII

En el siglo VIII ocurre un fenómeno totalmente nuevo dentro de la profecía de Israel: la aparición de profetas que dejan su obra por escrito. Por ello se los conoce como «profetas escritores», aunque el término no es muy adecuado.

¿Qué sentido tiene esta consignación por escrito del mensaje profético? En principio, podríamos atribuirlo a la difusión cada vez mayor de la escritura [1]. Pero numerosos autores piensan que la causa es más profunda. Si el mensaje de los profetas a partir de Amós se conservó por escrito fue debido a que su palabra causó honda impresión en los oyentes. Habían escuchado algo nuevo, totalmente diverso de lo anterior, que no podía ser olvidado. Esto «nuevo» consistiría en el rechazo del «reformismo» para dar paso a la «ruptura total» con las estructuras vigentes.

Expliquemos este dato. Los profetas anteriores a Amós eran reformistas. Admitían la estructura en vigor y pensaban

[1] Esta difusión se halla confirmada por un número importante de óstraca y de inscripciones. A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël,* OBO 39 (Friburgo 1981), relaciona estos hechos con la creación y desarrollo de las escuelas en este siglo.

que los fallos concretos podían ser solucionados sin abandonarla. A partir de Amós, no ocurre esto. Este profeta advierte que todo el sistema está podrido, que Dios no volverá a perdonar a su pueblo. Es un cesto de fruta madura, madura para su fin. O, como dirá Isaías, un árbol que debe ser talado hasta que sólo quede un tocón insignificante. Unica solución es la catástrofe, de la que emerja, al correr del tiempo, una semilla santa (Is 6,13).

Este corte radical con la predicación de los profetas anteriores habría motivado que el mensaje de Amós se consignase por escrito, para que, cuando ocurriese la desgracia, nadie pudiese decir que Dios no la había anunciado. Y es posible que, a partir de él, se convirtiese en costumbre para los profetas posteriores, sin olvidar que a veces es el mismo Dios quien les ordena escribir sus oráculos (véase Is 30,8-10; Jr 36,1-2.27- 32).

Otro dato que impresiona en la profecía del siglo VIII es la acumulación, en el breve espacio de medio siglo, de cuatro profetas de gran talla: Amós, Oseas, Isaías y Miqueas. Es, sin duda, la época de oro de la profecía de Israel. Antes de hablar de cada uno de ellos, sintetizaré la problemática en la que se mueven, destacando tres aspectos fundamentales: social, político y religioso.

La *problemática social*, con sus diversos matices, aparece en los cuatro profetas. Amós y Miqueas son los más preocupados por el tema. Al primero le duele sobre todo la situación de los marginados sociales; a Miqueas, la opresión de los campesinos de la Sefela por parte de los terratenientes y de las autoridades de Jerusalén. Isaías da la impresión de vivir en la capital y de enfocar los problemas desde otro punto de vista, fijándose no sólo en la opresión de los pobres, sino también en la corrupción de los ricos.

Esta importancia tan grande de los problemas sociales no tiene nada de extraño en el siglo VIII. Tanto el Reino Norte como el Sur habían pasado rápidamente de una situación trágica, de gran pobreza, a un auge económico sólo comparable con el del reinado de Salomón. Pero este desarrollo de la agricultura y de la industria se consiguió a base de los más pobres. Es verdad que siempre existieron desigualdades en el antiguo Israel, pero ahora adquieren proporciones alarmantes. El abismo entre ricos y pobres crece sin cesar, y Amós no duda en dividir la población de Samaría en dos grandes grupos: los «oprimidos» y «los que atesoran» (Am 3,9-12).

La *problemática religiosa* tiene dos vertientes. Por una parte, encontramos el culto a los dioses extranjeros, especialmente a Baal. Los israelitas, al asentarse en Palestina y dedicarse a la agricultura, no pensaban que Yahvé pudiese ayudarles en este nuevo tipo de actividad. Lo conciben como un Dios guerrero y volcánico, capaz de derrotar al faraón y lanzar truenos desde el Sinaí. Pero no tiene idea de agricultura. Por eso se enco-

miendan a Baal, dios cananeo de la fecundidad, de las lluvias y de las buenas estaciones, al que atribuyen «el pan y el agua, la lana y el lino, el vino y el aceite» (Os 2,7). Y surge la lucha religiosa más enconada de la historia de Israel, que adquiere matices trágicos en tiempos de Elías, con la matanza de los cuatrocientos sacerdotes de Baal, y en la revolución de Jehú (2 Re 10). Oseas no pretende solucionar el problema con las armas, incluso critica duramente a Jehú, que intentó purificar el culto a base de sangre. Lo que el profeta desea es que el pueblo adquiera un mayor conocimiento de Dios y se convierta.

La segunda vertiente del problema religioso es más grave y aparece en los cuatro profetas del siglo VIII. Se trata de la falsa idea de Dios fomentada por un culto vacío, por una piedad sin raigambre, por unas verdades de fe mal interpretadas. En definitiva, se trata de un intento de manipular a Dios, de eliminar sus exigencias éticas, queriendo contentarlo con ofrendas, sacrificios de animales, peregrinaciones y rezos. El Dios de la justicia, que quiere un pueblo de hermanos y no tolera la opresión de los débiles, se convierte para la inmensa mayoría del pueblo en un dios como otro cualquiera, satisfecho con que el hombre le rinda culto en el templo y le ofrezca sus dones. Los cuatro profetas reaccionarán duramente contra esta perversión de la idea de Dios.

La *problemática política* es también fundamental en esta época, debido a las graves circunstancias nacionales e internacionales. Donde aparece con mayor fuerza es en Oseas e Isaías. La chispa que hará estallar la bomba es la subida al trono de Asiria de Tiglatpileser III (año 745 a.C.). Su política imperialista y la de sus sucesores (Salmanasar V, Sargón II, Senaquerib) transformaron el Antiguo Oriente en un campo de batalla donde Asiria intenta imponer su hegemonía sobre pueblos pequeños y tribus dispersas.

Frente a ella, Egipto aparece como la única potencia capaz de oponérsele. Y así surgirán en Israel y Judá dos partidos contrarios, un asirófilo y otro egiptófilo, que harán oscilar la política hacia uno u otro extremo. Lo típico de Oseas e Isaías es su defensa de la neutralidad, su oposición radical a las rebeliones contra Asiria y a las alianzas con este país o con Egipto. Algunos han acusado a estos profetas, especialmente a Isaías, de «política utópica». Otros los defienden como hombres de gran intuición y prudencia política. Lo cierto es que ambos fracasaron. Ni las autoridades ni el pueblo les hicieron caso.

2. Amós

2.1. La época

A mitad del siglo VIII, después de largos años de sometimiento y humillación, el Reino Norte entra en una etapa de prosperidad. Sin embargo, este bienestar oculta una *descomposición social*. La suerte de los ciudadanos modestos era tremenda-

mente dura, y el Estado hacía poco o nada por alivia[illegible] daban tremendas injusticias y un contraste brutal entre ric[illegible] pobres. El pequeño agricultor se hallaba a menudo a merced de los prestamistas y de graves calamidades (sequía, plagas, fallos de la cosecha), que lo exponían a la hipoteca, al embargo y a tener que vivir como esclavo.

Este sistema, duro en sí mismo, empeoraba por la ambición de los ricos y comerciantes, que aprovechaban las fianzas dadas a los pobres para aumentar sus riquezas y dominios; falseaban los pesos y medidas, recurrían a trampas legales y sobornaban a los jueces. Y como éstos no se distinguían por su amor a la justicia, la situación de los pobres resultó cada vez más dura.

Esta descomposición social iba unida a la *corrupción religiosa*. Aunque los grandes santuarios estaban en plena actividad, repletos de adoradores y magníficamente provistos, la religión no se conservaba en su pureza. Muchos santuarios eran abiertamente paganos, fomentando los cultos de fertilidad y la prostitución sagrada. Otros, la mayoría, aunque se presentasen como santuarios yahvistas, cumplían una función totalmente negativa: apaciguar a la divinidad con ritos y sacrificios que garantizaban la tranquilidad de conciencia y el bienestar del país.

A esto iba unido un enfoque totalmente erróneo de la religión israelita. Los beneficios de Dios en el pasado (elección, liberación de Egipto, alianza del Sinaí, etc.) no fomentaban la generosidad, sino la seguridad y el complejo de superioridad. La alianza con Dios se convirtió en letra muerta, recordada durante las celebraciones litúrgicas, pero sin el menor influjo en la vida diaria. A pesar de todo, el pueblo esperaba «el día del Señor», una intervención maravillosa de Dios en favor de Israel para colmarlo de beneficios y situarlo a la cabeza de las naciones.

2.2. La persona

A propósito de Amós, poseemos pocos datos. No sabemos en qué año nació y murió. Sólo conocemos su lugar de origen y su profesión. Nació en Tecua, ciudad pequeña pero importante, unos diecisiete kilómetros al sur de Jerusalén. Por consiguiente, aunque predicase en el Reino Norte, era judío.

En cuanto a su profesión, el título del libro lo presenta como pastor (*noqed*), y él mismo se considera «vaquero» (*bôqer*) y cultivador de sicómoros (7,14). El término *noqed*, que sólo aparece aquí y en 2 Re 3,4, se aplica en este último caso al rey Mesá de Moab, «que pagaba al rey de Israel un tributo de cien mil corderos y la lana de cien mil carneros». Esto ha hecho pensar a muchos autores que Amós era un hombre rico o, al menos, un pequeño propietario, con más de lo preciso para vivir. Otros, sin embargo, opinan que los rebaños no

eran de Amós, sino que estaban encomendados a su cuidado; él habría sido de clase humilde y pobre. La cuestión es importante, porque si Amós era un rico propietario no podría acusársele de defender sus intereses personales cuando condenaba las injusticias. Desgraciadamente, no es posible una decisión categórica en ningún sentido.

La compraventa de animales y el cultivo de los sicómoros (que no se daban en Tecua, sino en el Mar Muerto y en la Sefela) debieron de obligarle a frecuentes viajes. De hecho, al leer su libro encontramos a un hombre informado sobre ciertos acontecimientos de los países vecinos, que conoce a fondo la situación social, política y religiosa de Israel. Aparece también como hombre inteligente. No le gustan las abstracciones, pero capta los problemas a fondo y los ataca en sus raíces. Su lenguaje es duro, enérgico y conciso; merece más estima de la que manifestó san Jerónimo al calificar a Amós de «imperitus sermone».

A este hombre, sin ninguna relación con la profecía o con los grupos proféticos, Dios lo envía a profetizar a Israel. Se trata de una orden imperiosa, a la que no puede resistirse: «Ruge el león, ¿quién no teme? Habla el Señor, ¿quién no profetiza?» (3,8). No sabemos con exactitud cuándo tuvo lugar la vocación de Amós; la mayoría de los autores lo sitúa entre los años 760-750. Wolff, basándose en la dureza y concisión de su lenguaje, piensa que debía ser joven. Esto coincidiría con lo que sabemos de Isaías y Jeremías; pero se trata de mera hipótesis.

La duración de su actividad profética es discutida. Entre los 14 años que le atribuía Fürst [2] y la postura de Morgenstern, que la limita a un solo discurso de veinte-treinta minutos, caben multitud de opciones. Lo más probable es que predicase durante algunas semanas o meses, y en diversos lugares: Betel, Samaría, Guilgal. Hasta que choca con la oposición de los dirigentes. El sacerdote Amasías, escandalizado de que Amós ataque al rey Jeroboán y anuncie el destierro del pueblo, lo denuncia, le ordena callarse y lo expulsa de Israel (7,10-13). Muchos autores piensan que con esto terminó la actividad del profeta; otros la prolongan en el Sur.

2.3. El mensaje

El tema del castigo se repite a lo largo del libro como un leit-motiv insistente. A veces se trata de afirmaciones generales: «Os aplastaré contra el suelo, como un carro cargado de gavillas» (2,13); «habrá llanto en todos los huertos cuando pase por medio de ti» (5,17). Pero en otras ocasiones se habla claramente de un ataque enemigo, y podemos reconstruir la

[2] J. Fürst, *Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenistischen Schriftthums*, II (Leipzig 1870) 303.

secuencia de devastación, ruina, muerte y deportación (cf. 6,14; 3,11; 5,9; 6,11; 6,8b-9; 5,27; 4,2-3).

Pero Amós no puede limitarse a anunciar el castigo. Debe indicar sus causas. Para ello denuncia una serie de pecados concretos, entre los que sobresalen cuatro: el lujo, la injusticia, el falso culto a Dios y la falsa seguridad religiosa.

Lea Am 6,4-6

Una de las cosas más criticadas por Amós es el *lujo de la clase alta*, que se observa sobre todo en sus magníficos edificios y en su forma de vida. Amós ataca como ningún otro profeta los palacios de los ricos, construidos con sillares, llenos de objetos valiosos; por si fuera poco, esta gente se permite también tener un chalé de veraneo (3,15) y pasan el día de fiesta en fiesta, entre toda clase de comodidades (6,4-6). Como indica Von Rad, esta crítica al lujo tiene raíces más profundas:

> «Lo que (Amós) echa de menos en las clases superiores es algo muy íntimo; no se trata de la transgresión de determinados mandamientos, ya que ningún precepto prohibía yacer en lechos lujosos o ungirse con perfumes costosos, igual que ninguno obliga a dolerse con las desgracias de José. Hay, pues, una actitud total hacia la que apunta Amós: la compasión solidaria con los acontecimientos del pueblo de Dios» [3].

Las injusticias. Lo peor de todo es que esta situación sólo pueden permitírsela los ricos a costa de los pobres, olvidándose de ellos y oprimiéndolos. En definitiva, lo que esta gente atesora en sus palacios no son «arcas de marfil» (3,15) ni «cobertores de Damasco» (3,12), sino «violencias y crímenes» (3,10). Sus riquezas las han conseguido «oprimiendo a los pobres y maltratando a los míseros» (4,1), «despreciando al pobre y cobrándole el tributo del trigo» (5,11), «exprimiendo al pobre, despojando a los miserables» (8,4), vendiendo a gente inocente como esclavos (2,6), falseando las medidas y aumentando los precios (8,5). Esta forma de actuar, completamente contraria al espíritu fraterno que Dios exige a su pueblo, se ve respaldada por la venalidad de los jueces, que «convierten la justicia en amargura y arrojan el derecho por tierra» (5,7), que «odian a los acusadores y detestan al que habla con franqueza» (5,10), que «aceptan ser sobornados y hacen injusticia al pobre en el tribunal» (5,12).

Lea Am 5,21-24

El culto. A pesar de todo, los habitantes del Reino Norte piensan que esta situación de desigualdad social, de opresión e injusticia, es perfectamente compatible con una vida religiosa. Hay peregrinaciones a Betel y Guilgal, se ofrecen sacrificios todas las mañanas, se entregan los diezmos, se organizan plegarias y actos de acción de gracias, se hacen votos y celebran fiestas. Creen que esto basta para agradar a Dios. Pero él lo rechaza a través de su profeta. Las visitas a los

Samaría.

A pesar del estado lamentable de las ruinas, se advierte todavía el esplendor del palacio de Omrí. Los samaritanos ricos se construyeron otros parecidos a costa de los campesinos pobres. Amós denuncia con enorme fuerza las injusticias que se difunden desde la capital.

[3] *Teología del Antiguo Testamento*, II, 175.

santuarios sólo sirven para pecar y aumentar los pecados (4,4), las otras prácticas no responden a la voluntad de Dios, sino al beneplácito del hombre (4,5). El Señor no quiere ofrendas, holocaustos y cantos, sino derecho y justicia (5,21-24).

Lea Am 5,21-24

Por último, ataca Amós *la falsa seguridad religiosa.* El pueblo se siente seguro porque es «el pueblo del Señor», liberado por él de Egipto (3,1) y escogido entre todas las familias de la tierra. Se considera en una situación privilegiada y piensa que no puede sucederle ninguna desgracia (9,10). Más aún, espera la llegada del «día del Señor», un día de luz y esplendor, de triunfo y bienestar. Amós tira por tierra toda esta concepción religiosa. Israel no es mejor que los otros reinos (6,2). La salida de Egipto no es un privilegio especial, porque Dios también puso en movimiento a los filisteos desde Caftor y a los sirios desde Quir (9,7). Y si hubo un beneficio especial, no es motivo para sentirse seguro, sino para mayor responsabilidad ante Dios. Los privilegios pasados, que el pueblo no ha querido aprovechar, se convierten en acusación y causa de castigo: «A vosotros os escogí entre todas las familias de la tierra; por eso os tomaré cuenta de vuestros pecados» (3,2). Así se explica que, cuando llegue el día del Señor, sea un día terrible, tenebroso y oscuro (5,18-20; 8,9-10). Y con esto volvemos al tema inicial del castigo que Amós debía anunciar y justificar.

Lea Am 5, 18-20

Se impone una pregunta: ¿existe para Amós la posibilidad de escapar de esta catástrofe? Parece indudable que sí. En el centro mismo del libro (5,4-6), en medio de este ambiente de desolación y de muerte, encontramos un ofrecimiento de vida: «Buscadme y viviréis». Estos versos sólo indican negativamente en qué no consiste buscar a Dios: en visitar los santuarios más famosos. Poco después (5,14-15) advertimos que tal supervivencia está ligada a la búsqueda del bien, a instalar en el tribunal la justicia. Luchar por una sociedad más justa es la única manera de escapar del castigo. Sin embargo, tenemos la impresión de que el pueblo no escuchó este consejo, y entonces el castigo se hizo inevitable.

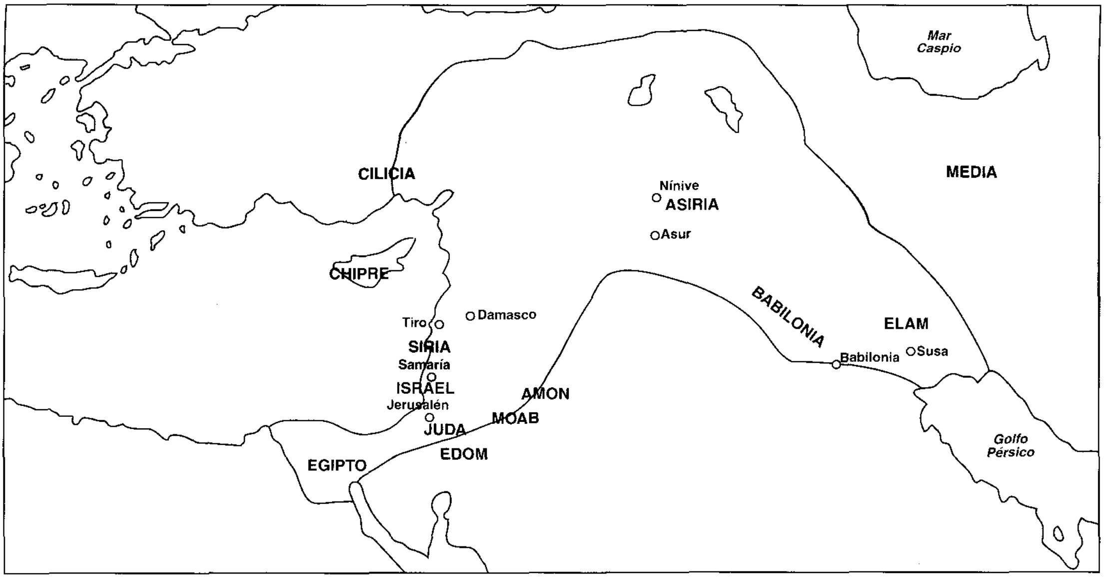
3. Isaías

3.1. La época

Conocer la época de Isaías supone un esfuerzo notable, ya que su actividad profética abarca cuarenta años como mínimo (740- 701), en los que se mezclan tiempos de tranquilidad y tiempos turbulentos, momentos de independencia política y de sometimiento a Asiria, con un horizonte internacional muy nublado y con problemas políticos, sociales y religiosos de envergadura.

En la política internacional, el acontecimiento más importante de la segunda mitad del siglo VIII es la rápida y creciente expansión del imperio asirio, de la que serán víctimas tanto Israel como Judá.

Basta recordar los siguientes datos: 1) los primeros años



El imperio asirio.

de Isaías, Judá gozaba de libertad y prosperidad; 2) el año 734, Siria y Efraín (Reino Norte) se coaligan contra Judá; ésta pide ayuda al rey de Asiria, lo que le supondrá tener que pagar tributo en el futuro; 3) años más tarde, el deseo de liberarse de ese sometimiento a Asiria provocará una rebelión que terminará con trágicas consecuencias el año 701.

3.2. La persona

Son pocos los datos que poseemos sobre la vida íntima de Isaías. Debió de nacer hacia el 760. Su padre se llamaba Amós (pero no el profeta). El lugar de nacimiento, aunque no lo sabemos con certeza, debió de ser Jerusalén. Isaías demuestra una cultura que difícilmente podría haber conseguido fuera de la capital. Este origen jerosolimitano es importante porque el futuro profeta crecerá en medio de unas tradiciones religiosas que condicionarán su mensaje: la elección divina de Jerusalén y de la dinastía davídica. Dos realidades, la capital y la monarquía, con las que Dios se había comprometido desde tiempos antiguos.

Lea Is 6

Todavía bastante joven recibió la vocación profética, probablemente el año 740/739, cuando contaba unos veinte años de edad. Poco después debió de contraer matrimonio. Desconocemos el nombre de su mujer, a la que en una ocasión llama simplemente «la profetisa» (8,3). De este matrimonio nacieron al menos dos hijos, a los que puso nombres simbólicos: *Sear Yasub* («Un resto volverá») y *Maher Salal Has Baz* («Pronto al saqueo, rápido al botín»).

Nada más podemos decir de su vida íntima. Ni siquiera

conocemos la fecha de su muerte, que debió de ser después del 701. La tradición judía recogida en el Talmud dice que fue asesinado por el rey Manasés, quien mandó aserrarlo por la mitad; aunque esta tradición fue recogida por Justino, Tertuliano y Jerónimo, carece de fundamento.

El carácter de Isaías se puede conocer suficientemente a través de su obra. Es un hombre decidido, sin falsa modestia, que se ofrece voluntariamente a Dios en el momento de la vocación. Esta misma energía la demostró años más tarde, cuando hubo de enfrentarse a los reyes y a los políticos, cuando fracasó en sus continuos intentos por convertir al pueblo: nunca se deja abatir y si calla durante algunos años no es por desánimo. Esto mismo le hace aparecer a veces casi insensible, pero más bien habría que hablar de pasión muy controlada.

Como escritor es el gran poeta clásico: dueño de singular maestría estilística, que le permite variar originalmente un tema. Poeta de buen oído, amante de la brevedad y la concisión, con algunos finales lapidarios. En su predicación al pueblo sabe ser incisivo, con imágenes originales y escuetas, que sacuden por su inmediatez.

3.3. Vida y mensaje

La primera etapa de la actividad profética de Isaías coincide con el reinado de Yotán (740-739). Es una época de prosperidad económica y de independencia política, que sólo se verá amenazada en los últimos años. Todo parece ir bien. Pero Isaías, igual que Amós años antes en el Reino Norte, detecta una situación muy distinta.

Lo que más le preocupa es la situación social y religiosa. Constata numerosas injusticias, las arbitrariedades de los jueces, la corrupción de las autoridades, la codicia de los latifundistas, la opresión de los gobernantes. Todo esto pretenden enmascararlo con una falsa piedad y abundantes prácticas religiosas (1,10-20). Pero Isaías reacciona de forma enérgica. Jerusalén ha dejado de ser la esposa fiel para convertirse en una prostituta (1,21-26); la viña cuidada por Dios sólo produce frutos amargos (5,1-7).

Por otra parte, el lujo y el bienestar han provocado el orgullo en ciertos sectores del pueblo. Orgullo que a veces se manifiesta de forma superficial e infantil, como en el caso de las mujeres (3,16-24), pero que en ocasiones lleva a un olvido real y absoluto de Dios, como si él careciese de importancia en comparación con el hombre. A esto responde el profeta con el magnífico poema 2,6-22.

La situación de bienestar y confianza se vio amenazada en los últimos años de Yotán por los preparativos de Damasco y

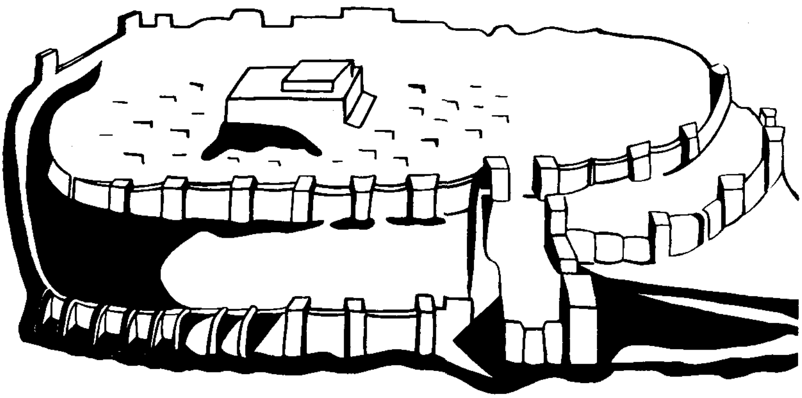
Samaría contra Jerusalén, que desembocarían más tarde, durante el reinado de Acaz, en la guerra siro-efraimita.

La actitud de Isaías ante esta guerra (c.7-8) ha sido con frecuencia mal interpretada. Se afirma que se opuso a que Acaz pidiese ayuda a Tiglatpileser III de Asiria. Sin embargo, el profeta nunca menciona este hecho ni lo da por supuesto. A lo que Isaías se opone radicalmente es al temor del rey y del pueblo ante la amenaza enemiga, porque supone desconfiar de Dios, que se ha comprometido con Jerusalén y con la dinastía davídica. Frente a esta postura, Isaías defiende, no una actitud quietista, como se ha dicho a veces, sino una política basada en la fe. Humanamente se trata de algo muy duro. Porque esa presencia de Dios entre su pueblo se manifiesta de forma suave y mansa, como el agua de Siloé (8,6); se significa con el nacimiento de un ser tan débil como un niño (7,14). Poca cosa para alejar el temor. Pero no cabe otra alternativa: «si no creéis, no subsistiréis» (7,9). Y así se comprende la extraña sucesión de promesas y amenazas que encontramos en estos capítulos 7-8. Dios, que se ha comprometido con su pueblo, decide la ruina de Damasco y Samaría (7,7.16; 8,4; quizá 8,9-10). Pero, al chocar con la falta de fe, anuncia también un castigo (7,15-25; 8,5-8). El mensaje de Isaías en esta época oscila entre los dos polos, a veces con un equilibrio casi perfecto entre salvación y condenación.

Treinta años más tarde, durante el reinado de Ezequías, deberá repetir las misma ideas con motivo de la gran rebelión contra Asiria, que culmina en la catástrofe del 701. Se opone decididamente a pedir la ayuda de Egipto (30,1-5; 31,1-3), porque equivale a desconfiar de Dios y divinizar a las grandes potencias. No lo escuchan, Judá va a la guerra, y el profeta deja testimonio escrito de la actitud pecadora del pueblo y del castigo que merece (38,8-17).

Quizá entrase en un período de silencio. Pero no debió de durar mucho. Los acontecimientos le obligarán a hablar. El año 701, Senaquerib de Asiria invade Judá y conquista 46 fortalezas, entre ellas Laquis. Desde ella envía el copero mayor a Jerusalén exigiendo la rendición. Y las palabras que le encarga decir (36,4-20) van a provocar un cambio profundo en Isaías. El copero mayor comienza desmontando las confianzas humanas basadas en las meras palabras, en la estrategia militar y en la ayuda de Egipto (36,4-6). Esto lo habría firmado Isaías. Pero luego ataca el último baluarte de Judá: «Que no os engañe Ezequías diciendo: el Señor nos librará. ¿Acaso los dioses de las naciones libraron a sus países de la mano del rey de Asiria?» (36,18).

Esta blasfemia ayuda a comprender el cambio del profeta. En sus primeros años había considerado a Asiria como un instrumento en manos de Dios (5,26-29; 10,5-6; 28,2). Ahora condena su postura llena de orgullo y soberbia. Abandonando su silencio, ataca al gran imperio en varios oráculos que pode-



La fortaleza de Laquis era la más *importante del reino de Judá en la* zona de la Sefela. Los asirios representaron magníficamente su conquista. Desde allí envió Senaquerib el copero mayor para exigir al rey Ezequías la rendición de Jerusalén. Las blasfemias del embajador provocaron un cambio radical en Isaías con respecto a Asiria.

mos fechar con bastante probabilidad en este momento (10,5-15; 14,24-27; 30,27- 33; 37,21-29).

Pero Isaías no se limita a condenar a Asiria. Anuncia en nombre de Dios la salvación de Jerusalén (31,5-6; 37,33-35). Efectivamente, Senaquerib tuvo que levantar el sitio y se contentó con imponer a Ezequías un fuerte tributo. Sin embargo, el profeta sufre una nueva decepción. Esperaba que los trágicos acontecimientos de la invasión y el asedio sirviesen al pueblo para convertirse. Pero la actitud de éste es distinta: al enterarse de la retirada de las tropas asirias, no da gracias a Dios ni reconoce su pecado, sube alegre a las azoteas para contemplar la marcha del ejército enemigo. Isaías no puede soportarlo. En un duro oráculo, en el que su fe religiosa se mezcla con un profundo patriotismo, condena al pueblo por su conducta (22,1-14).

Como dijimos, en su postura política está muy influido por las tradiciones de la elección de David y de Jerusalén. Dios se ha comprometido con la ciudad y la dinastía, y en esto consiste su mayor seguridad. Pero Isaías no acepta ni repite la tradición mecánicamente. La promesa de Dios exige una respuesta, y esa respuesta es la fe. Una fe que no se manifiesta en verdades abstractas, en fórmulas más o menos vacías, sino en una actitud vital de vigilancia, serenidad, calma. Ante la amenaza enemiga, cuando la ciudad está rodeada de tropas, creer significa permanecer tranquilos y atentos, sabiendo que Dios no dejará de salvar a su pueblo. Por eso, lo contrario de la fe es la búsqueda de seguridades humanas, la firma de tratados, apoyarse en el ejército extranjero, pactar con Asiria o con Egipto. En definitiva, lo contrario de la fe es el temor.

4. El siglo VII

A la edad de oro de la profecía siguen muchos años de silencio. Bastantes comentaristas dirían que alrededor de setenta y cinco. En gran parte se explica por el largo reinado de Manasés, hombre despótico, que «derramó ríos de sangre ino-

cente, de forma que inundó Jerusalén de punta a cabo» (2 Re 21,16). Es posible que en su tiempo surgiesen profetas, aunque la frase anterior sugiere que no les dejarían decir muchas cosas. Quizá podamos datar durante su reinado la profecía de Nahún, en contra de lo que piensan muchos comentaristas.

Pero es a finales del siglo VII cuando volvemos a encontrar un grupo de grandes figuras: Sofonías, Jeremías, Habacuc. No resulta fácil sintetizar su problemática porque tienen puntos de vista muy distintos. Sofonías alienta la reforma religiosa y política del rey Josías. Habacuc se plantea el problema de la historia, de esa serie interminable de potencias opresoras –Asiria, Egipto, Babilonia–, dato difícil de conciliar con la bondad y la justicia de Dios.

5. Jeremías

5.1. La época

La vida de Jeremías comprende dos períodos muy distintos, cortados por el año 609, fecha de la muerte del rey Josías. Los años que preceden a este acontecimiento están marcados por el sello del optimismo: la independencia política con respecto a Asiria abre paso a una prosperidad creciente y a la reforma religiosa. Los años que siguen constituyen un período de rápida decadencia: Judá se verá dominada primero por Egipto, luego por Babilonia. Las tensiones internas y luchas de partidos están acompañadas de injusticias sociales y de nueva corrupción religiosa. El pueblo camina a su fin. El año 586 cae Jerusalén en manos de los babilonios y el reino de Judá desaparece definitivamente de la historia. En el apartado siguiente completaremos estos datos.

5.2. Vida y mensaje

Jeremías es sin duda el profeta cuya vida conocemos mejor. En primer lugar, porque numerosos textos hablan de las vicisitudes por las que atravesó. En segundo, porque este profeta no se limitó a transmitir la palabra de Dios; también nos legó su palabra, sus dudas, inquietudes y temores. Su personalidad aparece así como una de las más sugestivas del Antiguo Testamento.

Jeremías nació hacia el año 650 en Anatot, pueblecito a unos seis kilómetros de Jerusalén, perteneciente a la tribu de Benjamín. Este dato es interesante porque Benjamín, unida políticamente a Judá, mantuvo sin embargo una gran vinculación con las tribus del norte. Así se comprende que Jeremías concediese tanta importancia a las tradiciones de dicha zona: nos habla de Raquel y de Efraín (31,15-18), del santuario de Siló (7,14; 26,6) y, sobre todo, concede mucha importancia al éxodo, marcha por el desierto y entrada en la tierra prometida (2,1-7; 7,22.25, etc.). Por el contrario, las tradiciones típicamente judías (elección divina de Jerusalén y de la

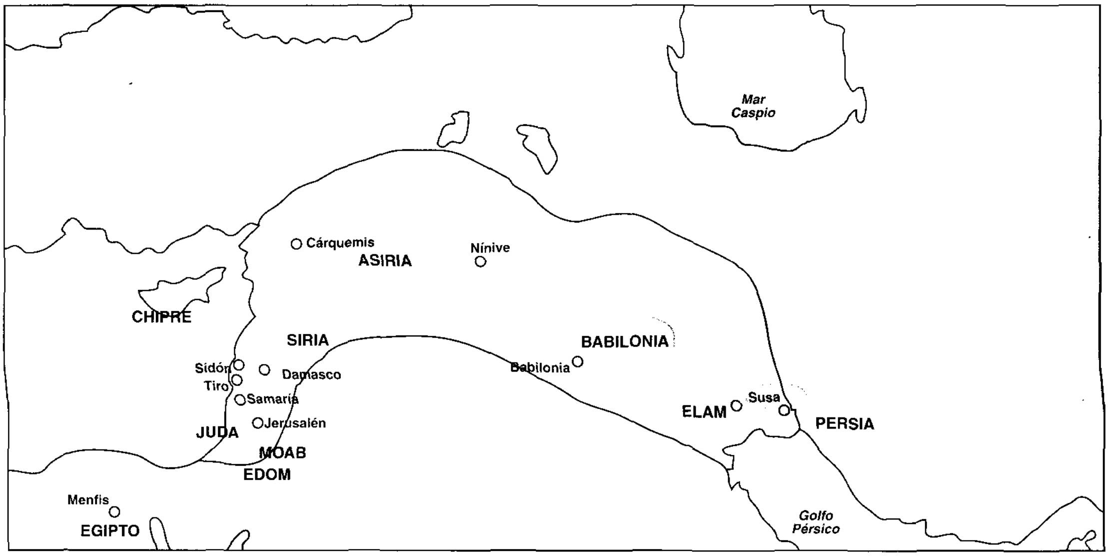
dinastía davídica) no adquieren en este profeta especial relieve.

Todavía joven, recibió la vocación profética (1,4-10). No se siente atraído por ella. Como Moisés, siente miedo, se considera incapaz e impreparado. Pero Dios no admite excusas y encomienda a su mensajero la tarea más difícil: transmitir su palabra en unos años cruciales y trágicos de la historia de Judá.

En los primeros años, durante el reinado de Josías, parece que predica a las tribus del norte un mensaje de conversión y de perdón (c.2-3 y 30-31). Para comprender el mensaje de estos capítulos, debemos recordar la problemática religiosa y humana de las personas a las que se dirigen. Desde el punto de vista religioso, el Reino Norte fue siempre muy adicto a los cultos cananeos, como lo demuestran los relatos de Elías y el libro de Oseas. Esto implicaba un abandono de Dios, cambiar la fuente de aguas vivas por aljibes agrietados (2,13). Desde el punto de vista humano, la situación era de profundo desánimo; al recuerdo de los deportados un siglo antes (año 720) se unían las ciudades despobladas, una economía muy precaria y la falta de cohesión política. El problema religioso lo trata Jeremías especialmente en los capítulos 2-3, donde habla del pecado y conversión. En 30-31 predomina el aspecto humano y el mensaje de salvación: el sufrimiento del pueblo se volverá alegría, retornarán los desterrados y habrá abundancia de bienes.

La muerte de Josías en Meguido (609) provoca un vuelco en la situación de Judá y en la vida de Jeremías. Al comienzo del reinado de Joaquín (609-598) pronuncia su famoso discurso del templo, en el que ataca la confianza fetichista de los jerosolimitanos en este lugar sagrado, que han convertido en cueva de ladrones (7,1-15). Este discurso incluso pone en peligro su vida (c.26). En estos años iniciales es probablemente cuando Joaquín decide construir un nuevo palacio; a falta de dinero, con injusticias. Jeremías lo denuncia duramente (22,13-19).

El año 605 se produce un acontecimiento inesperado, que modifica radicalmente la situación internacional: Nabucodonosor vence a los egipcios en Karkemis, y Babilonia se convierte en la gran potencia del momento. Jeremías, en la acción simbólica de la jarra de loza (19,1-2a.10-11) y el discurso posterior (19,14-15), amenaza con una invasión de los babilonios en castigo por los pecados de Judá. Sus palabras no encuentran eco. Al contrario, el comisario del templo lo azota y encarcela (20,1-6). Pero el profeta no ceja. Para exhortar al pueblo a la conversión, ese mismo año dicta a su secretario Baruc las antiguas profecías y las últimas palabras recibidas del Señor, a fin de que las lea en el templo. El volumen será leído tres veces: ante el pueblo, ante las autoridades, ante el rey. Pero Joaquín, a medida que lo escucha, va rompiendo el



El imperio babilónico.

escrito y tirándolo al fuego. Luego manda arrestar al profeta y a su secretario, pero éstos consiguen escapar y permanecen ocultos (c.36).

Este cambio de circunstancias, tan profundo con respecto a la primera época, y las numerosas persecuciones influyeron en Jeremías. Es muy probable que a estos años pertenezcan las «confesiones», textos en los que se explaya ante Dios con una sinceridad y rebeldía semejantes a las de Job (15,10-11.15-21; 17,18-23; 20,7-11.13.14-18).

Prescindiendo de otros textos, esta época termina con la primera deportación a Babilonia, el año 597. En este momento se sitúan las palabras del profeta contenidas en 22,24-30; quizá también 13,15-19.

Y llegamos al reinado de Sedecías (597-586). Los primeros años son relativamente tranquilos desde el punto de vista político. Sin embargo, se debate en ellos un grave problema religioso: el de los desterrados. La deportación del 597 ha causado profundo impacto. Ha quedado claro que Dios no defiende a su pueblo de forma incondicional. Pero esta verdad, tan dura para un judío, intenta suavizarse con una escapatoria: los desterrados no constituyen el verdadero pueblo de Dios; son los culpables de la situación precedente, los incrédulos e impíos, que han merecido el castigo del Señor. Por el contrario, los que permanecen en Jerusalén y Judá son los buenos, aquellos en los que Dios se complace. Jeremías sale al paso de esta interpretación, tan simplista como injusta, en la visión de los dos cestos de higos (c.24, ver 29,16-20).

Al mismo tiempo dirige una carta a los desterrados (c.29) advirtiéndoles, contra los falsos profetas, que el exilio será lar-

go; no deben alentar falsas esperanzas, sino llevar la vida más normal posible, aceptando su destino. Esto le provoca la oposición de Samayas, que lo denuncia al sumo sacerdote; al parecer, esto no trajo mayores consecuencias a Jeremías (29,24-32).

El año 593 está a punto de producirse un nuevo cambio. En Jerusalén se celebra una conferencia internacional para unir fuerzas contra Babilonia. El profeta se opone a la coalición, convencido de que Dios ha entregado el dominio del mundo a Nabucodonosor (c.27). No sabemos si por motivos religiosos o por prudencia política, Sedecías rechazó la idea de rebelarse. Pero cinco años más tarde (588), presionado quizá por el partido egiptófilo, niega el tributo a Babilonia, lo cual provoca el asedio inmediato de Jerusalén por parte de Nabucodonosor. Los acontecimientos que van desde el 5 de enero del 587 hasta el 19 de julio del 586 (el año y medio de asedio) los conocemos muy bien. Baste recordar que Jeremías es encarcelado una vez más, acusado de traidor a la patria (37,11-16). Pero incluso desde el patio de la guardia sigue animando a la rendición. No tiene éxito, y se produce la caída de Jerusalén (39,1-10).

Después de ella, el profeta forma parte del grupo de prisioneros hasta que lo liberan los babilonios. Por libre elección, se queda a vivir con el nuevo gobernador, Godolías. Pero éste es asesinado a los tres meses. La comunidad, temiendo una nueva represalia de Nabucodonosor, huye provisionalmente a Belén. Jeremías aconseja permanecer en Judá, pero no le hacen caso y le obligan a marchar con ellos a Egipto. A partir de entonces, el profeta cuya vida conocemos con tanto detalle desaparece de la historia. Sólo podemos decir de él lo que una canción a propósito de Antonio Machado: «Murió el poeta lejos del hogar, lo cubre el polvo de un país vecino». Este silencio no debe extrañarnos porque la Biblia nos enseña continuamente que lo importante no es el hombre, ni siquiera los mejores, sino Dios y su palabra. Y esa palabra, transmitida por el profeta, siguió germinando en Egipto, en Judá y en Babilonia, creciendo y desarrollándose hasta formar el libro de Jeremías.

Si quisiéramos resumir en una sola palabra su mensaje, deberíamos hablar de conversión. Jeremías, siguiendo a Oseas, concibe las relaciones entre Dios y el pueblo en clave matrimonial. El pueblo, como una mujer infiel, ha abandonado a Dios; por eso debe convertirse, volver. Ha emprendido un mal camino y debe seguir el que lleva al Señor. Es cierto que Jeremías no usó esta imagen en años posteriores, pero el contenido de la misma siguió vivo en su mensaje.

La conversión abarca para Jeremías aspectos muy distintos: cultuales, sociales, cambio de mentalidad y de actitud. Pero no debemos olvidar el más duro, el que le provocó mayores persecuciones: el político. Aceptar el yugo de Nabu-

codonosor fue para el profeta el signo más evidente de vuelta al Señor y de reconocimiento de su voluntad.

Como en todos los profetas anteriores al destierro, la llamada a la conversión va unida en Jeremías al anuncio del castigo en caso de que el pueblo no cambie. Pero, llegado el momento crucial, cuando la catástrofe es inminente, Jeremías abre paso a la esperanza. Dios no ha terminado con su pueblo, «cambiará su suerte», transformará interior y exteriormente a Judá. Así vemos cómo su mensaje lleva a cabo, a través de etapas muy distintas, esa misión que le encomendaron de «arrancar y arrasar, edificar y plantar» (1,10). Jeremías, que anunció y vivió la tragedia más grande de la historia de su pueblo, no es sólo un profeta de amenaza y de castigo. Lo es también de consuelo y esperanza.

6. Bibliografía

Dado el inmenso material existente sobre estos profetas, me remito a J. L. Sicre, *Profetismo en Israel* (Estella 1992) y a L. Alonso Schökel / J. L. Sicre, *Profetas* (Cristiandad, Madrid), 2 vols.

16

Historia del movimiento profético

C

DESDE EL DESTIERRO HASTA EL FINAL

La caída de Jerusalén marca una nueva etapa en la historia de la profecía. Antes de ella estuvo dominada por el tema del castigo y la amenaza. A partir de ahora, los profetas hablan de esperanza y consuelo.

1. Ezequiel, un profeta entre dos épocas

Hace veinticinco siglos, un judío se hizo famoso entre sus paisanos deportados en Babilonia. La gente acudía en tropel para escuchar a ese «coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor» (Ez 33,32). Hace pocos años, Ezequiel seguía de moda por motivos muy distintos: psiquíatras y psicoanalistas lo consideraban una personalidad enfermiza, digna de estudio. Cuando los médicos dejaron en paz a Ezequiel, los adictos a los platillos volantes empezaron a considerarlo como uno de los pocos seres privilegiados que lograron contemplarlos en la antigüedad; un serial norteamericano incluso presentaba el ovni visto por el profeta.

Sin embargo, este personaje que no ha perdido actualidad –aunque por motivos tan superficiales– es uno de los más misteriosos del Antiguo Testamento. Incluso la época y el lugar de su actividad han sido puestos en discusión, a pesar de los datos tan explícitos del libro sobre estas cuestiones.

1.1. La época

Como dijimos al hablar de Jeremías, el año 597 tuvo lugar el primer asedio de Jerusalén y la deportación de un grupo importante. Entre ellos marcha a Babilonia un muchacho que poco después recibirá la vocación profética: Ezequiel. Jeconías, que sólo lleva tres meses en el trono, también marcha al destierro.

Para sustituirlo, Nabucodonosor nombra rey a Sedecías (597- 586). Durante nueve años se mantiene en calma, pagando tributo. Pero el 588 se rebela. Nabucodonosor responde con el asedio inmediato de Jerusalén; tras año y medio de sitio, forzada por el hambre, la capital se rinde el 19 de julio del 586. Un mes más tarde, tiene lugar el incendio del templo, del palacio real y de las casas; los babilonios saquean los tesoros, derriban las murallas y deportan a un nuevo grupo de judíos (2 Re 25).

Este grupo de desterrados engrosa las filas de los que marcharon a Babilonia el 597. Lo han perdido todo: la tierra prometida, la ciudad santa, el templo, la independencia. Ni siquiera les queda la esperanza del retorno o la seguridad de ser el pueblo elegido y amado por Dios. Sin embargo, esta época del exilio será una de las más creativas de la historia de Israel: una «siembra entre lágrimas» que produce «una cosecha entre cantares» (Sal 126,5). Ezequiel será uno de los protagonistas más activos de estos años, reflejando a través de su mensaje la inminencia de la catástrofe y la esperanza de la restauración.

1.2. La persona

Pocos datos conocemos de la vida íntima de Ezequiel. Sabemos que era hijo de un sacerdote llamado Buzí. Probablemente él mismo fue sacerdote, como lo sugiere su lenguaje, su conocimiento de la legislación sacral y su interés por el templo. De todos modos, al ser desterrado lejos de Jerusalén no pudo ejercer su ministerio.

No sabémos qué edad tenía cuando fue deportado. Según Flavio Josefo, era todavía un niño (*Ant.*, X,98); en este caso, debió de nacer entre el 610 y el 605. Pero no tenemos seguridad alguna. Otros autores piensan que el año 30 de 1,1 se refiere a la edad del profeta; de ser cierto, habría nacido hacia el 622, cuando se encontró el *Libro de la ley.* Sabemos que estaba casado (no hay noticias de que tuviese hijos) y que enviudó poco antes de la caída de Jerusalén.

Frente a esta escasez de datos biográficos, extraña la abundancia de indicaciones sobre la personalidad del profeta. Tiene frecuentes visiones en las que actúa y participa. Más que ningún otro profeta, realiza acciones simbólicas y mímicas (batir palmas, bailotear). Es propenso al abatimiento, aunque otras veces se muestra casi insensible. Durante un período relativamente largo pierde el habla. Todo esto ha llevado a considerarlo una personalidad enfermiza, aunque los datos no son tan claros como a veces se piensa.

1.3. Actividad y mensaje

No es fácil decidir si la actividad profética de Ezequiel debemos dividirla en dos o tres períodos. En cualquier caso,

la caída de Jerusalén marca un rumbo nuevo en la predicación del profeta.

Para comprender el mensaje de la primera etapa, es importante conocer algunos datos sobre la situación en Babilonia, donde el profeta y su grupo se encuentran deportados. El 596, Nabucodonosor debe luchar contra un rey desconocido, quizá el de Elam; y un año después se enfrenta a una revuelta interna, debiendo matar «a muchos de su propio ejército» [1]. Al parecer, restableció pronto el orden, ya que ese mismo año fue personalmente a Siria para recibir el tributo de los reyes vasallos. De los años siguientes no sabemos nada.

Pero esto poco que sabemos es muy interesante para comprender la mentalidad de los desterrados. Las amenazas externas y las revueltas internas fomentan en ellos la esperanza de que el castigo enviado por Dios sea pasajero; piensan que el rey Jeconías será liberado pronto y que todos volverán a Palestina. Lo que menos pueden esperar es la destrucción de Jerusalén y el aumento del número de deportados.

Ya el profeta Jeremías se había encargado en una carta a los desterrados de disipar estas ilusiones (Jr 29,5-7). Pero el pueblo, alentado por los falsos profetas, se niega a admitirlo.

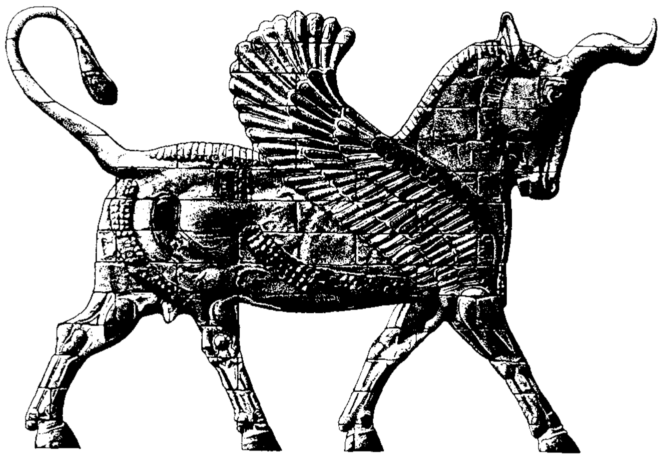
Entonces Dios, entre los desterrados, elige a uno de ellos para transmitir el mismo mensaje. La vocación de Ezequiel (c.1- 3) tiene lugar el año 593; el texto, cargado de adiciones posteriores, describe el encuentro del profeta con la gloria de Dios. A partir de entonces, Ezequiel deberá hablar a un pueblo rebelde y transmitirle un mensaje duro y desagradable.

Los capítulos 4-5 revelan su contenido. En tres acciones simbólicas (asedio, hambre, muerte-deportación) anuncia la catástrofe de Jerusalén frente al optimismo y esperanza de los deportados. Pero no es sólo la capital la que se verá afectada; también los montes de Israel sufrirán las consecuencias (c.6). Recogiendo el famoso tema del «día del Señor», proclama a toda la tierra prometida la llegada del fin (c.7).

¿Por qué este mensaje de condenación? Los motivos no quedan muy claros. Se habla en líneas generales de «rebelión contra las leyes y mandatos del Señor» (5,6), de «abominaciones» (5,9), idolatría (5,9), insolencia y maldad (7,10s). Los capítulos 8-11 concretarán algo más las causas del castigo insistiendo en las diversas formas de idolatría (c.8) y en las injusticias y crímenes que inundan el país (9,9).

Pero a Ezequiel no le preocupa sólo el estado actual del pueblo. Influido por Oseas y Jeremías, toda la historia pasada surge ante sus ojos llena de pecado. Así lo demuestra el c.20. En cuatro etapas, que abarcan desde Egipto hasta la tierra prometida, quedan contrapuestos los beneficios de Dios (libe-

[1] D. J. Wiseman, *Chronicles of the Chaldean Kings* (1956) 73, líneas 21-22.



Toro alado. Palacio de Darío I en Susa (siglo VI a.C.).

Las representaciones babilónicas de animales complejos (toros con alas de águila, etc.) influirán en Ezequiel y sus discípulos y serán muy explotadas por la literatura apocalíptica.

ración, ley, sábado, tierra) y la rebeldía continua de los israelitas. Toda la historia de Israel es una historia de pecado, que provoca el castigo. En este contexto hay que considerar otros dos capítulos de los más famosos del libro (16 y 23). También en ellos se echa la vista atrás, se arranca de los orígenes y se denuncia el olvido continuo de Dios, que ha dado paso a la prostitución con egipcios, asirios y babilonios. Se alude con esto a las alianzas entabladas por Israel y Judá con las grandes potencias de la época; tales pactos suponen una desconfianza en Dios, una búsqueda de seguridad en lo terreno, ofender al esposo y entregarse a los amantes.

Poco a poco, Ezequiel va desarrollando su mensaje. A veces mediante acciones simbólicas y pantomimas; otras con parábolas e imágenes; otras con exposiciones más teóricas y cansinas. Pero todo gira en torno al mismo tema: el castigo de Judá y Jerusalén, justificado con un espectro cada vez más amplio de acusaciones: sincretismo, injusticias, alianzas con extranjeros.

Prescindiendo de otros textos, el profeta cierra este primer período de actividad con la acción simbólica más trágica (24,15-24). Repentinamente va a morir su esposa, pero no puede llorar ni hacer duelo, deberá afligirse en silencio. Igual que los israelitas cuando pierdan el santuario.

¿Qué pretende Ezequiel con su mensaje de esta primera época? Según muchos comentaristas, anunciar la caída inevitable de Jerusalén, eliminar entre los deportados las falsas esperanzas. Bernhard Lang ha propuesto una interpretación más política: el profeta intenta que Sedecías no se rebele contra Nabucodonosor [2]. A distancia, desde Babilonia, cumple la

[2] B. Lang, *Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel*, SBB (Stuttgart 1978).

misma tarea que Jeremías en Jerusalén. Es difícil decidirse en una u otra línea, que no se excluyen necesariamente.

La caída de Jerusalén abre una etapa completamente nueva en la predicación del profeta. Una vez ocurrida la catástrofe, denuncia con mayor claridad a los responsables de la misma. En 22,23-31 aparecen cinco grupos (príncipes, sacerdotes, nobles, profetas, terratenientes) que acumulaban crímenes en Jerusalén. El c.34 responsabiliza a los reyes (pastores) y a los poderosos. Pero precisamente este capítulo nos abre el camino para una visión nueva. Después de acusar a los responsables del rebaño y a los miembros más fuertes, Dios anuncia que él mismo apacentará a sus ovejas, las buscará siguiendo su rastro (34,11-16).

Y esto dará paso a un mundo nuevo. El c.36 habla de la renovación de la naturaleza. Los mismos montes sobre los que se abatió la espada y la destrucción (c.6) escuchan ahora una palabra de consuelo (36, 1-15). Pero el aspecto más importante es el cambio interior del hombre: «Derramaré sobre vosotros un agua pura que os purificará... Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo» (36,25-28).

Sin embargo, el pueblo no se halla en situación de escuchar tales promesas. Sólo piensa: «Nuestros huesos están calcinados, nuestra esperanza se ha desvanecido» (37,11). Pero este pueblo que se considera muerto, sin futuro, escucha un conjuro que lo devuelve a la vida (37,1-14). En esta nueva existencia quedarán superadas las antiguas tensiones regionalistas; como indica la acción simbólica de las dos varas (37,15-24), «no volverán a ser dos naciones ni a desmembrarse en dos monarquías». Pero hay algo más importante: Dios establecerá entonces una nueva alianza y habitará permanentemente con su pueblo (37,26-27).

Así llegamos al punto culminante. El castigo más duro que Dios podía infligir a Israel era la destrucción del templo y la desaparición de su Gloria. Así lo decía la visión de los c.8-11. Ahora, cuando todo ha cambiado, se construirá un nuevo templo (c.40-42), al que volverá la Gloria del Señor (43,1-5).

El paso de la condena a la salvación se encuentra en todos los profetas, pero en Ezequiel es especialmente claro. A partir de ahora, la profecía tomará un matiz más consolador, como lo demuestra el ejemplo posterior del Segundo Isaías.

2. Deuteroisaías, profeta del consuelo (Is 40-55)

2.1. La persona

Deuteroisaías, profeta anónimo del exilio, considerado por muchos el mayor profeta y el mejor poeta de Israel, no nos ha dejado ni un solo dato sobre su vida. A pesar de ello, algunos autores se han empeñado en escribir su «biografía». Muchas cosas se han dicho de él y ninguna es totalmente segura. Según unos, nació en Babilonia y terminó allí su actividad

profética; según otros, volvió a Jerusalén después del 538 y a... continuó su predicación, recogida actualmente en los c.56-66. Otros piensan que siempre vivió en Jerusalén o Judá; algunos incluso han situado su actividad en Fenicia o en Egipto. Se ha dicho que estuvo en la corte o en el campamento de Ciro, que fue el primer misionero, que murió martirizado, que padeció una enfermedad grave y repugnante.

Todo esto, que no pasa de ser mera conjetura, demuestra que no debe ser la «biografía» el principal punto de apoyo para entender la obra del profeta. Ni siquiera estamos seguros de su nombre, aunque algunos piensan que también se llamaba Isaías.

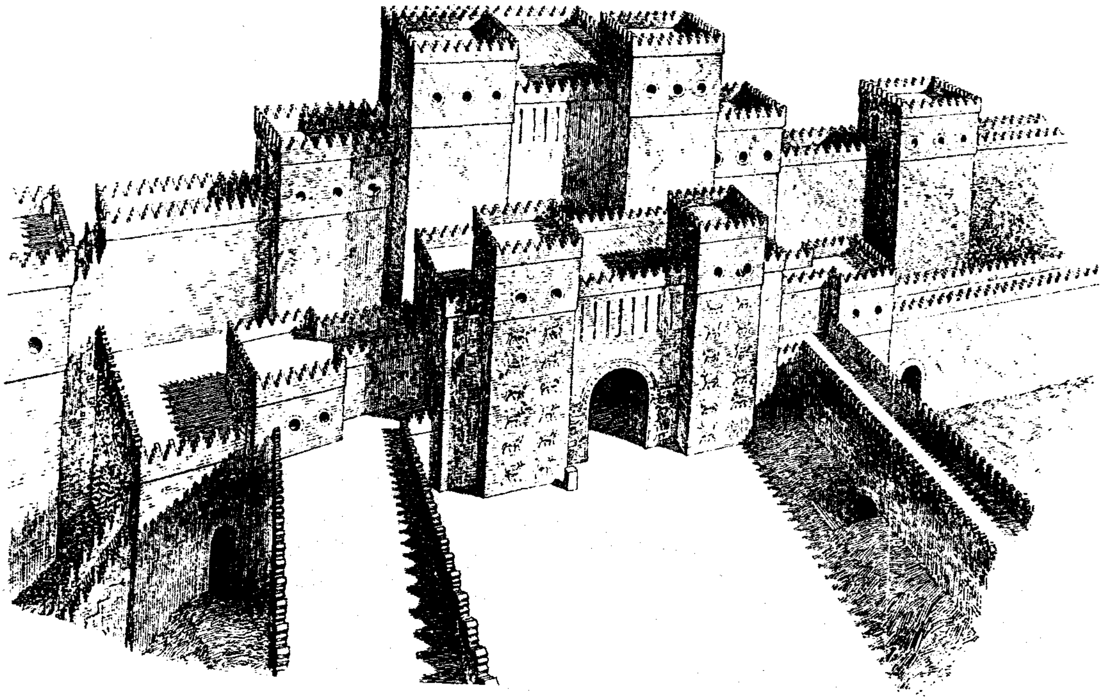
Si bien no existe unanimidad entre los comentaristas, la mayoría acepta que este profeta actuó entre los desterrados de Babilonia a finales del exilio. Basándonos en la mención de Ciro, podemos fechar el contenido de estos capítulos entre el año 533, cuando comienza sus campañas triunfales, y el 539, fecha de la rendición de Babilonia. Antes de adentrarnos en el mensaje de este profeta, conviene conocer algo del momento histórico.

2.2. La época

Los años centrales del siglo VI a.C. se caracterizan por la rápida decadencia del imperio neobabilónico y la aparición de una nueva potencia, Persia. Este cambio de circunstancias alcanza su punto culminante el año 539, cuando Ciro entra triunfalmente en Babilonia.

La actividad del Deuteroisaías se desarrolla en los años anteriores a esta entrada triunfal. Y es fácil imaginar la actitud de los desterrados durante ellos. La deportación del 597 nunca fue asimilada por los judíos. Desde el primer momento esperaron la rápida vuelta a Palestina. Pero las ilusiones se quebraron el 586, cuando un nuevo grupo de compatriotas fue trasladado «junto a los canales de Babilonia». Unas palabras del libro de Jeremías expresan perfectamente los sentimientos de odio que fueron albergando en ellos (Jr 51,34-35). Y, junto al odio, los deseos de venganza, la nostalgia de la tierra prometida, las ansias de liberación. Pero estos sentimientos van también acompañados de una crisis de fe y de esperanza. Las palabras del pueblo: «mi suerte está oculta al Señor, mi Dios ignora mi causa» (Is 40,27), y las de Sión: «me ha abandonado el Señor, mi dueño me ha olvidado» (Is 49,14) reflejan muy bien la desilusión de muchos contemporáneos del profeta.

Y esto es especialmente grave porque los años que siguen van a plantear un serio problema teológico. Las noticias que llegan sobre las victorias de Ciro hacen esperar una pronta liberación. El profeta lo confirma. Pero, cuando tenga lugar, ¿a quién deberemos atribuirla: a Yahvé, dios de un pequeño



Puerta de Istar en Babilonia.
Los sentimientos de los judíos desterrados ante Babilonia y su rey eran muy distintos de los que puede experimentar el hombre moderno cuando imagina la maravillosa belleza de la capital.

grupo de exiliados, o a Marduk, dios del nuevo imperio? En esta densa problemática humana y religiosa se enmarca el mensaje del Deuteroisaías.

2.3. El mensaje

Los c.40-55 de Isaías son conocidos como «Libro de la consolación», debido a sus palabras iniciales, «consolad, consolad a mi pueblo, dice el Señor». Este título no es injusto, pues el tema del consuelo vuelve a resonar a lo largo de la obra (40,27-31; 41,8-16; 43,1-7; 44,1-2, etc.), mostrando el amor y la preocupación de Dios por su pueblo.

Pero, ¿en qué consiste el consuelo? El libro responde en dos etapas. En la primera (c.40-48) nos dice que en la liberación de Babilonia y vuelta a la tierra prometida, una especie de segundo éxodo, semejante al primero, cuando el pueblo salió de Egipto. La segunda parte (c.49-55) nos habla de la reconstrucción y restauración de Jerusalén.

Lea Is 45,1-8

En la primera, la liberación está encomendada a Ciro (41,1-5; 45,1-8; 48,12-15). El nuevo éxodo se presenta con milagros semejantes al antiguo, aunque es mucho más grandioso, ya que implica un cambio total de la naturaleza. Este tema del éxodo se enuncia ya desde el principio (40,3-5), y los milagros se centran especialmente en la aparición de agua y de árboles en el desierto (41,17-20; 43,19-21; 48,21).

Lea Is 41,17-20

Este mensaje chocó con la falta de confianza del p... ¿Era Yahvé realmente quien manejaba los hilos de la his... o los dioses paganos? ¿Había que atribuirle a él la apar... prodigiosa e irresistible de Ciro? En esta primera parte, Deuteroisaías trata detenidamente el problema y polemiza contra los dioses e ídolos paganos, impotentes e ineficaces (40,12-26; 41,21-29; 44,5-20; 46,1-7).

En la segunda parte (c.49-55), al hablar de la reconstrucción y restauración de Sión, Jerusalén aparece como mujer y como ciudad. Como mujer se queja de la falta de hijos; como ciudad, de sus ruinas (c.54). Pero ambas cosas serán superadas, gracias al sufrimiento del Siervo de Dios.

Lea Is 42,1-4; 52,13-53,12

A partir de Duhm se ha dicho con frecuencia que los cantos del Siervo (42,1-4[5-9]; 49,1-6; 50,4-9[10-11]; 52,13-53,12) no tienen relación con el contexto. Esto me parece una gran equivocación. Este personaje desempeña en la segunda parte un papel semejante al de Ciro en la primera. Ciro debe traer la salvación temporal, la liberación de Babilonia. El Siervo trae la salvación eterna, el consuelo perpetuo de Sión. Ciro basa su actividad en el poder de las armas. El Siervo –modelo de debilidad y de no violencia– sólo cuenta con el poder del sufrimiento. Ciro se gana la admiración y la gloria. El Siervo arrastra el desprecio de todos. Pero el dolor y la muerte le dan la victoria definitiva, más duradera que la de Ciro [3].

Llegamos en estos cantos a una de las cumbres teológicas del Antiguo Testamento. Nunca se había hablado tan claramente hasta entonces del valor redentor del sufrimiento. Se admitían las dificultades y contrariedades de la vida, encontrando en ellas un sentido educativo, pedagógico, pretendido por Dios. Pero no se podía imaginar que el sufrimiento tuviese un valor redentor en sí mismo. Deuteroisaías proclama por vez primera que «si el grano de trigo cae en tierra y muere, produce mucho fruto». No tiene nada de extraño que la Iglesia primitiva concediese gran valor a estos poemas y viese anticipado en ellos la existencia y el destino de Jesús.

3. La profecía a finales del siglo VI: el enigma del futuro

Simplificar es peligroso. Pero a veces necesario. De forma muy simple, este apartado pretende presentar la actividad profética en los primeros decenios después del destierro (538-515 aproximadamente). Dos personajes nos resultan perfectamente conocidos: Ageo y Zacarías. Otro aparece envuelto en el misterio, y es probable que nunca existiese (Tritoisaías). Sus mensajes coinciden a veces, difieren en otras. Pero, si buscamos un denominador común que nos permita relacionarlos, lo encontramos en su preocupación por el futuro.

[3] Este tema lo he expuesto detenidamente en J. L. Sicre, *La mediación de Ciro y la del Siervo de Dios en Deuteroisaías*: EstEcl 50 (1975) 179-210.

No tiene nada de extraño. El pueblo, que ha vuelto del destierro, se halla desanimado. El presente no ofrece grandes alegrías. El pasado sólo sirve para aumentar la tristeza. La solución fácil es la evasión: preocuparse por lo inmediato y cotidiano, renunciar a la esperanza, no pensar en el futuro. Sin embargo, estos profetas, cumpliendo la antigua misión de sacudir las conciencias, enfrentarán al pueblo con el futuro. Cada uno a su manera, desde distintos puntos de vista. Los tres consuelan y animan, exhortan a la esperanza en una restauración nacional. El grupo que conocemos como Tritoisaías vinculará este mensaje a la práctica de la justicia. Ageo a la reconstrucción del templo. Zacarías es quizá el que ofrece una promesa más incondicional y quien describe de forma visionaria el futuro del pueblo de Dios.

3.1. Tritoisaías (Is 56-66)

Ante todo, debemos reconocer que estos capítulos representan un serio enigma. Su contenido es muy variado, con saltos temáticos desconcertantes. La problemática es muy diversa (palabras de consuelo, denuncia de las autoridades, condena de la idolatría, etc.). Su redacción procede probablemente de una escuela profética, inspirada remotamente en el gran Isaías y, de forma más inmediata, por Deuteroisaías.

Para abrirnos paso en el laberinto de estos capítulos, conviene recordar dos textos. El primero, que abre la sección con carácter programático, afirma:

> «Guardad el derecho, practicad la justicia, que mi salvación está para llegar y se va a revelar mi victoria» (56,1).

El segundo, recogido por Jesús en la sinagoga de Nazaret, equivale a la vocación y misión del profeta:

> «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado para dar la buena noticia a los que sufren, para vendar los corazones desgarrados, para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad» (61,1-3).

En ambas ocasiones se habla de un consuelo futuro, de una salvación y victoria de Dios, que repercutirá en el bienestar de todo el pueblo. Pero este mensaje queda condicionado desde el comienzo por la observancia del derecho y la práctica de la justicia. El futuro mejor no es una promesa incondicionada, sino una promesa que hay que conquistar.

Deuteroisaías había anunciado la salvación y restauración del pueblo. Pasaron los años. Sólo se había cumplido la vuelta de Babilonia, y de forma mucho más modesta que la imaginada por el profeta. ¿Cómo se explica esto? ¿Es Dios impotente? ¿Se ha olvidado de su pueblo? La respuesta de Isaías III no deja lugar a dudas:

> «Mira, la mano del Señor no es tan corta que no pueda salvar, ni es tan duro de oído que no pueda oír. Son vuestras culpas

las que crean separación entre vosotros y vuestro Dios. Son vuestros pecados los que tapan su rostro, para que no os oiga (59,1-2).

Esta frase refuerza lo dicho anteriormente. Dios quiere escuchar a su pueblo, salvarlo de la situación en que se encuentra. Pero el hombre debe colaborar, cambiando de actitud y de conducta.

Lea Is 60; 61,1-3

Estas ideas tan sencillas ayudan a entender el mensaje de Is 56-66. Pero, como indicábamos antes, estos capítulos no proceden probablemente del mismo autor. El núcleo básico se encuentra en los capítulos 60-62, que contienen un mensaje salvífico bastante relacionado con el del Deuteroisaías. Otros textos van en la misma línea (57,14-19; 65,16b-25; 66,1-16). Es posible que procedan de los años 537-521, como piensa Westermann.

A este núcleo fundamental se fueron añadiendo otros textos en los años siguientes. De acuerdo con su contenido, podemos agruparlos de la siguiente forma:

Lea Is 58,1-12

– Un magnífico oráculo sobre el verdadero ayuno (58,1-12).

– Dos lamentaciones (c.59 y 63-64), que enmarcan el núcleo básico de los c.60-62.

– Textos que reflejan una separación entre piadosos y malvados, con suerte distinta para cada grupo (57,1-13.20-21; 65,1-16a; 66,1-4.5.17).

– Textos que reflejan una actitud más agresiva con los pueblos extranjeros, anunciándoles el castigo (60,12; 63,1-6; 66,6.15-16).

– Textos que reflejan la inquietud misionera de la comunidad, uniendo la apertura a los paganos con la observancia del sábado (56,2-8; 66,18-21).

3.2. Ageo

Igual que Is III, este profeta relaciona el anuncio de un futuro mejor con la denuncia del pecado presente. Pero con una diferencia importante. Para Ageo, lo que impide la irrupción de la salvación no son las injusticias sociales; es la despreocupación por el templo, que yace en ruinas. Por eso, este profeta, que actuó entre los meses sexto y noveno del año 520 a.C., centra todo su interés en la reconstrucción del templo.

Lea Ag 1,1-11

Para ello emplea dos argumentos principales: es indigno que la casa de Dios esté en ruinas mientras la gente tiene su propia casa (1,4); mientras el templo se halle en tal situación, la tierra no dará buenas cosechas. En este segundo punto se pueden percibir ciertas reminiscencias del mito cananeo de Baal: este dios no proporciona la lluvia ni la fecundidad mientras no tenga un palacio.

Lea Ag 2,21-23

Sin embargo, para Ageo la promesa futura no se limita a un bienestar de tipo agrícola. Cuenta también con una restau-

ración política y una reconquista de la independencia, después de una catástrofe que sacudirá a todas las naciones (2,6ss). Así se inaugura un nuevo reino, con Zorobabel como representante de Dios (2,21-23).

3.3. Zacarías

Is III vincula la salvación a la práctica de la justicia. Ageo al templo. Zacarías habla también de la reconstrucción del mismo (1,16; 4,9-10; 6,13.15). Y denuncia los pecados, exhortando a la conversión (1,1-6). Pero su principal aportación la encontramos en las siete visiones nocturnas [4]. El contenido de este ciclo de visiones es el siguiente:

1) Los caballos de colores; castigo de las naciones y bendición de Jerusalén (1,8-16).

2) Los cuatro cuernos y los cuatro herreros; castigo de los paganos (2,1-4).

3) El hombre del cordel; gloria de Jerusalén (2,5-9).

4) El candelabro de oro, las siete lámparas y los dos olivos; exaltación de Zorobabel y Josué, gobernador y sumo sacerdote respectivamente.

5) El rollo volando; castigo de los malvados (5,1-4).

6) La mujer en el recipiente; la maldad habita en Babilonia, donde es bien acogida (5,5-11).

7) Los cuatro carros; castigo del norte (6,1-8).

Son cuadros surrealistas, que podrían entrar de lleno en el estilo y la temática de Dalí. En algunos aspectos continúan el estilo profético de Ezequiel. El mundo imaginativo de Zacarías, con sus caballos de colores, jinetes misteriosos, cuernos, etc., constituye un arsenal que explotarán más tarde los autores apocalípticos, igual que la figura del ángel intérprete. Pero la aportación principal de las visiones radica en su mensaje: a través de ellas conocemos los pormenores del orden escatológico que precede a la venida de Dios.

Las dos primeras y las dos últimas tienen por objeto los países extranjeros que maltrataron a Judá. Las tres centrales se preocupan de la restauración judía. Y todo confluye en la visión cuarta, que habla de los dos grandes dirigentes, político y religioso, del nuevo pueblo de Dios. Todas las ilusiones alentadas por los judíos que marcharon desde el destierro se encuentran aquí plasmadas: Dios se vuelve benigno a su pueblo, castiga a sus adversarios, llena de gloria a Jerusalén, suprime a los malhechores y le concede unos gobernantes dignos de la nueva situación.

[4] Actualmente se trata de ocho visiones, pero la de 3,1-7 tiene una estructura distinta y parece que no pertenece al ciclo primitivo.

Este ciclo de visiones fue completado con otros t... (1,17; 2,10-17; 3,1-7; 4,6a-10a) y una acción simbólica ref... a la corona de Zorobabel (9,9-15).

4. Los siglos V-III: la marcha hacia el silencio

Entramos en la etapa final de la profecía israelita. Podemos incluir en ella un libro de muy difícil datación, el de Joel, con su famosa plaga de langostas –que preludia la venida del «día del Señor»– y el anuncio de la efusión del Espíritu.

Lea Jonás

Más seguridad tenemos al situar en el siglo V el librito de Jonás, con su maravilloso mensaje del amor de Dios a los paganos, incluso a los de peor fama, los ninivitas. En esta época sonaría como un revulsivo contra la política xenófoba de Esdras y Nehemías.

Lea Mal 1,6-10; 3,13-21

Malaquías [5], también en el siglo V, aborda los problemas de su época, sean teóricos (amor de Dios, justicia divina, retribución) o prácticos (ofrendas, matrimonios mixtos, divorcio, diezmos). Si su mensaje no alcanza a veces un horizonte tan amplio como el de los antiguos profetas, se debe a que la época no da más de sí. Leyendo esta obra, tenemos la impresión de que la palabra de Dios se hace pequeña, se acomoda a las míseras circunstancias de su pueblo. Como si no hubiese nada nuevo e importante que decir, limitándose a recordar la predicación del Deuteronomio o de los profetas anteriores.

A estos siglos pertenecen también colecciones tardías, atribuidas más tarde a famosos profetas del pasado: la llamada «Escatología de Isaías» (c.24-27), la colección conocida como «Deuterozacarías» (Zac 9-14) y otros textos. Una producción interesante, pero que no logra evitarnos la impresión de que la profecía va languideciendo.

5. El silencio

Según Russell, las causas que contribuyeron a la desaparición de la profecía fueron las siguientes:

– La canonización de la «ley» (Pentateuco), que probablemente tuvo lugar en el siglo V. A partir de entonces, el pueblo tiene un medio seguro para conocer la voluntad de Dios, no es preciso estar pendiente de la palabra profética.

– El empobrecimiento creciente de la temática profética. Por una parte, se centra demasiado en el futuro lejano. Por otra, cuando habla del presente, no trata los grandes temas y le falta el carácter incisivo de los antiguos profetas.

– El pulular creciente de las religiones de salvación, magos, adivinos, que el pueblo identifica a veces con los profetas. Esta peligrosa identificación hace que el profetismo caiga en descrédito.

[5] El libro de Malaquías es también anónimo. Malaquías no es nombre de persona, significa simplemente «mi mensajero».

De cualquier forma, la profecía siguió gozando de gran prestigio en Israel. Pero con un matiz importante. Se estimaba grandemente a los antiguos profetas y se esperaba la venida de un gran profeta en el futuro (ver 1 Mac 4,46; 14,41). Según una corriente, se trataría de un profeta como Moisés (ver Dt 18,18); de acuerdo con otra, inspirada en Mal 3,23, sería Elías quien volviese. Esta esperanza se cumplirá, para los cristianos, en Juan Bautista y Jesús.

ETAPAS DEL PROFETISMO EN ISRAEL

1. Los comienzos (s. XII-XI a.C.)

   Débora (Jue 4)

   Samuel (1 Sm 1-15)

   Grupos proféticos

2. Desde la monarquía hasta Amós (s. X-IX)

   a) Etapa de cercanía física y distancia crítica: Natán y Gad

   b) Lejanía creciente de la corte: Ajías y Miqueas ben Yimlá

   c) Acercamiento al pueblo: Elías y Eliseo

   Textos selectos: 2 Sm 12; 1 Re 17-22; 2 Re 1-7

3. La edad de oro (s. VIII)

   Amós, Oseas, Isaías y Miqueas

   Problemática social, política y religiosa

   Textos selectos: Is 1,10-17; 5,1-7; Miq 3,9-11; 6,1-8; Os 2,4-25; 11,1-9; Am 3,9-11; 4,4-5; 5,21-24

4. Persecución y silencio (700-640)

   ¿Nahún?

5. Resurgir antes de la catástrofe (640-586)

   Sofonías, Jeremías (627-585), Habacuc (¿609-605?), Ezequiel (primera etapa: 593-586)

   Textos selectos: Jr 2,1-19; 7,1-15; 31; 36-45; Ez 16; 20

6. El anuncio del perdón (585-540)

   Ezequiel (segunda etapa: 585-571), Deuteroisaías (Is 40-55)

   Textos selectos: Ez 18; 34; 37; Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12

7. Los profetas de la restauración (538-518)

   Tritoisaías (Is 56-66), Ageo, Zacarías

   Textos selectos: Is 58,1-12; 59-60; 61,1-3

8. La marcha hacia el silencio (s. V-III)

   Jonás, Joel, Malaquías, Zac 9-14

   Textos selectos: Jonás; Joel 3; Mal 3,1-3.23-24; Zac 9,9-10

9. Profecías y apocalíptica

   Daniel

Quien desee una visión de conjunto del mensaje de los profetas, con los textos principales agrupados por materias y con un breve comentario, puede leer J. L. Sicre, *Los profetas de Israel y su mensaje* (Cristiandad, Madrid 1986). Los mismos temas que allí estudio los trato mucho más ampliamente en *Profetismo en Israel* (Estella 1992), capítulos 17 a 22.

TEMA V

LIBROS SAPIENCIALES Y POETICOS

Terminamos nuestro recorrido por el Antiguo Testamento con los libros sapienciales y poéticos, preciosa aportación de Israel, muchas veces olvidada.

El capítulo 17 introduce al fenómeno sapiencial. Quizá sería más exacto hablar de movimiento intelectual, como defienden algunos autores recientes, pero no entro en esa discusión que tampoco ayuda demasiado a entender los libros. Me centro en una presentación de la figura del «sabio» israelita y en la evolución del movimiento sapiencial en Israel. El capítulo le resultará fácil, exceptuando quizá la parte final.

El capítulo 18 lo dedico exclusivamente al libro de Job. Está dividido en dos partes muy distintas. La primera finge una entrevista con el autor. Si la lee con atención, captará muchos problemas del libro. La segunda, más sistemática, expone el desarrollo del libro. La hondura del problema que trata merece la pena que lo tome con interés. Sobre todo, si tiene la idea de que Job es el «justo paciente», procure olvidarla.

El capítulo 19 constituye una breve «Incursión por la poesía de Israel». Se merece más de las pocas páginas que le dedico. Pero le ayudará a gustar algunos textos famosos. Y cierra nuestro estudio con un ambiente de oración, el mejor método para comprender la Palabra que hemos ido estudiando a lo largo de este libro.

17

El fenómeno sapiencial

1. ¿Qué es un sabio?

Nuestro término «sabio» no describe adecuadamente la realidad de estos personajes del antiguo Israel. Allí, como en el Antiguo Oriente, los sabios no son personas despistadas, abstraídas en su ciencia, alejadas de las preocupaciones diarias, profundos conocedores de su especialidad, pero supinos ignorantes de otras materias y sin ningún sentido práctico. Esta caricatura del sabio, bastante extendida entre nosotros, ni siquiera es válida para los «sabios» contemporáneos. Mucho menos para los antiguos.

Al hablar de los sabios de Israel nos referimos a un grupo de personas bastante heterogéneo, que abarca desde el educador hasta el filósofo o el teólogo, pasando por los preceptores de los príncipes o de la nobleza y por los consejeros de la corte. En este sentido se puede decir que los sabios se mueven en un ambiente social elevado, detalle que puede condicionar el contenido y el método de sus reflexiones. Pero no olvidemos que junto a esta sabiduría cortesana existe esa otra popular, simple producto de la observación, de la experiencia y de los años.

La *temática* del sabio se remonta en ocasiones a altos niveles teóricos, como cuando trata el origen y la naturaleza de la sabiduría, el problema del mal, el sentido de la existencia y de la actividad humana. Pero en muchas ocasiones se mueve a niveles más sencillos y cotidianos: habla de la amistad, del orgullo, la educación de los hijos, las formas de gobierno, el dominio de sí, el recto uso del dinero...

La respuesta a todos estos problemas, teóricos y prácticos, que plantea la vida humana, no la busca en archivos y bibliotecas, como el historiador; ni en un contacto directo con la palabra de Dios, como el profeta. La busca en la *experiencia humana general*, sin duda iluminada en muchos casos por la fe. Es el padre y la madre, son los antepasados, los años, los que enseñan y transmiten esa sabiduría. El sabio no dice: «Oráculo del Señor». Se contenta con un modesto:

> «Hijo mío, haz caso de mi experiencia, presta oído a mi inteligencia» (Prov 5,1); «Hijo mío, guarda los consejos de tu padre, no rechaces las instrucciones de tu madre» (Prov 6,20).

No se trata de una ciencia infusa ni de una palabra d que viene sobre ellos como sobre Amós o Jeremías. Ha medio un *duro esfuerzo de observación y reflexión.*

«El Predicador ... estudió, inventó y formuló muchos pr bios» (Ecl 12,9s). «Mi abuelo Jesús, después de dedicarse in mente a leer la ley, los profetas y los restantes libros patern de adquirir un buen dominio de ellos, se decidió a componer p su cuenta algo en la línea de la sabiduría e instrucción...» (Prólogo del traductor del Eclesiástico, letra c de la *Nueva Biblia Española,* o líneas 7-12 de la *Biblia de Jerusalén*).

Por eso, el resultado es una

«enseñanza prudente, consejos oportunos de Simón, hijo de Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sira, *como brotaban de su meditación*» (Eclo 50,27).

Experiencia de siglos y reflexión personal se funden en la persona y la tarea del sabio de Israel. Naturalmente, no puede permanecer aislado de su propia época, de *la cultura que lo rodea*, de la problemática que surge en otros pueblos vecinos, tan cultos como Egipto, Babilonia o Grecia. Cuando el autor del Eclesiástico afirma que el sabio «viaja por países extranjeros probando el bien y el mal de los hombres», admite esta nueva fuente de experiencia y conocimiento.

Pero si algo se fue imponiendo con toda evidencia en Israel es la idea de que «toda sabiduría viene del Señor» (Eclo 1,1). De Dios procedía la que hizo famoso a Salomón. De Dios procede todo verdadero conocimiento. Por eso, el sabio de Israel, sobre todo en las últimas épocas, es un *hombre profundamente religioso*, que «madruga por el Señor y reza delante del Altísimo» (Eclo 39,5), ya que sólo Dios puede «llenarlo de espíritu de inteligencia» (39,6).

Un texto del Eclesiástico refleja perfectamente esta fusión de elementos aparentemente dispares: aportación del pasado y esfuerzo del presente, preocupación por la ley divina e interés por los enigmas y proverbios, apego a lo típico de Israel y apertura internacional, estudio y oración, análisis minucioso y petición de perdón. Todo esto rotura el campo y lo prepara para ser fecundado por la sabiduría divina, los consejos prudentes y los misterios.

Lea Eclo 39,1-11

Lo anterior no anula la personalidad de cada autor. El contacto con los libros sapienciales nos hace descubrir personajes muy diversos. Desde el anciano sensato y modesto en su enseñanza hasta el anciano desencantado de la vida que es Qohelet. Optimistas y pesimistas, serenos y apasionados, hombres refinados y otros de escasa cultura van brotando a lo largo de estas páginas. Está el que sonríe socarronamente tras su gran descubrimiento de que «más vale vivir en el rincón de la azotea, que dentro de la casa con mujer pendenciera»

(Prov 21,9), y el que formula con maravillosa sobriedad: «También entre risas llora el corazón» (Prov 14,13). Para captar más exactamente esta diversidad, es preciso tener en cuenta la evolución de la sabiduría dentro de Israel.

2. La evolución de la sabiduría

En un artículo sobre el tema, Marböck ha distinguido cuatro etapas: a) Humanismo internacional; b) Humanismo salomónico y la sabiduría más antigua de Israel; c) La crisis de la sabiduría en Job y Eclesiastés; d) La unidad de la realidad en la sabiduría posterior [1]. Su modelo coincide prácticamente con el que acostumbro usar para exponer este tema y no requerirá muchas variaciones.

a) El humanismo internacional

La sabiduría es un fenómeno común al Antiguo Oriente, anterior sin duda a la existencia del pueblo de Israel. En Egipto, Mesopotamia, Siria, la encontramos representada en numerosos proverbios, fábulas y poemas. Se trata en gran parte de un arte de escribir bien y de buena educación y gobierno, destinado principalmente a los príncipes y los nobles. Pero no excluye una problemática más profunda ni un fuerte matiz religioso en ciertas ocasiones, aunque a veces se diga lo contrario. Quienes deseen conocer textos de estas culturas relacionados con la sabiduría bíblica pueden consultar: M. García Cordero, *Biblia y el legado del Antiguo Oriente* (BAC 390) (Madrid 1977) 577-634.

Curiosamente, la Biblia recoge algunos de estos testimonios extranjeros, demostrando con ello el carácter internacional de la sabiduría. En el libro de los Proverbios encontramos unas «Palabras de Agur, hijo de Yaqué, el masaíta» (Prov 30), a las que siguen unas «Palabras de Lemuel, rey de Masá, que le enseñó su madre» (Prov 31,1-9). *No deje de leer estas últimas.*

b) La sabiduría israelita desde los orígenes al siglo VI

Esta sabiduría oriental influyó en Israel desde tiempos muy antiguos. Lo demuestra el famoso apólogo de Yotán (Jue 9,8-15), considerado como la crítica más feroz de todos los tiempos al sistema monárquico. En el ámbito de las familias y clanes debieron de surgir desde el comienzo enseñanzas sencillas sobre la amistad, la educación de los hijos, la hospitalidad y temas parecidos. Muchas de ellas se encuentran actualmente en el libro de los Proverbios.

[1] J. Marböck, *Menschenweisheit und Offenbarung. Zur Entwicklung und Bedeutung einer alttestamentlicher Literaturgattung*: TPQ 118 (1970) 28-34.

Pero cuando más se desarrolló el fenómeno sapiencial dentro de Israel fue en tiempos de Salomón, a causa del contacto con la cultura egipcia y por la afición personal del rey. La tradición bíblica lo presenta como el sabio por excelencia, con una sabiduría que «superó a la de los sabios de oriente y de Egipto» (1 Re 5,10). Dos detalles resultan interesantes en esta tradición. El primero, que la sabiduría es un don que se pide a Dios (1 Re 3,1-14) y que él concede (1 Re 5,9). El segundo, que la sabiduría abarca aspectos muy distintos: el gobierno del pueblo y la administración de la justicia (1 Re 3,5-12.16-28), la capacidad de tomar decisiones adecuadas, como la construcción del templo (1 Re 5,21), y el conoci-

Salomón ocupa un puesto capital en la sabiduría israelita de los primeros siglos. El juicio de las dos prostitutas (1 Re 3,16-22) es el relato más famoso sobre la inteligencia que Dios le concedió.



miento enciclopédico (1 Re 5,9- 14; 10,1-9). Aunque los datos pueden haber sido exagerados, responden a una realidad de base [2].

Otro enfoque de esta sabiduría inicial radica en lo que los romanos llamaban «la historia es maestra de la vida». Se trata de inculcar una serie de principios de conducta a través de personajes históricos o ficticios, colocados en situaciones aleccionadoras. Von Rad ha subrayado este aspecto sapiencial en los capítulos del Génesis referentes a la historia de José [3]. A través de las peripecias del protagonista, el lector aprende a confiar en Dios en medio de las dificultades, a mantenerse firme en las tentaciones, a perdonar a los hermanos que lo vendieron. También Whybray [4] ha destacado este aspecto sapiencial en la historia de la sucesión al trono de David (2 Sm 9-20; 1 Re 1-2), aunque, en mi opinión, su postura resulta demasiado unilateral [5]; pienso que los aspectos políticos están por encima de los sapienciales en esta obra. Pero, sin duda, tiene parte de razón.

Y esto demuestra un detalle que no conviene olvidar: *la literatura sapiencial de Israel no se limita a los cinco libros llamados «sapienciales»*, sus resultados aparecen también en los libros narrativos y proféticos, y en los Salmos [6].

Actualmente, dentro de los libros típicamente sapienciales no conservamos mucho material de esta primera época. Sólo algunas partes del libro de los Proverbios (del c. 10 al 29 principalmente), aunque es posible que algo o bastante del Eclesiástico proceda de la época monárquica o se inspire en ella. Si nos limitamos a las secciones de Proverbios, podemos decir en líneas generales que la sabiduría de este primer momento se caracteriza por carecer de ambiciones filosóficas y teológicas y por su optimismo. Utiliza sobre todo la forma breve del proverbio o del refrán [7]. Los temas que más le interesan son la prudencia, la honradez, la modestia, laboriosidad, confianza en Dios, caridad. Negativamente, la charlatanería, pereza, orgullo, soberbia, violencia.

[2] Sobre el tema, véase R. B. Y. Scott, *Solomon and the Beginning of Wisdom in Israel*: SVT III, 262-79; A. Alt, *Die Weisheit Salomos*: TLZ 76 (1951) 139-44 = *Kleine Schriften*, II, 90-99.

[3] G. von Rad, *La historia de José y la antigua hokma*, en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 255-62.

[4] R. N. Whybray, *The Succession Narrative* (Londres 1968).

[5] Véase también la crítica que le hace D. M. Gunn, *The Story of King David*, JSOT Suppl. Series 6 (Sheffield 1978), especialmente 26-30.

[6] Una exposición detallada de este tema en L. Alonso Schökel / J. Vílchez, *Proverbios* (Madrid 1984) 64-68.

[7] Es un tema interesantísimo, pero complejo, el de la formulación de estos refranes. Puede verse un detenido estudio en L. Alonso Schökel y J. Vílchez, *Proverbios*, especialmente 117-50.

– Si quiere un ejercicio sencillo, eche un vistazo rápido a los capítulos 10-24 del libro de los Proverbios, y señale con una crucecita los proverbios que le resulten más interesantes y curiosos. Le sugiero algunos: 10,10.12; 12,1.9; 13,7.24; 14,20.31; 15,17; 16,32; 17,1.12; 19,17; 20,10.14.22; 21,17; 23,13s; 24,30-34. Es posible que este ejercicio le anime a volver sobre estas páginas tan desconocidas de la Biblia.

c) La crisis de los siglos V-III

El término «crisis» es inexacto si lo interpretamos en el sentido de una falta de interés por la sabiduría. En esta época surgen las dos obras más impresionantes de todo el movimiento sapiencial israelita: el libro de Job y el del Eclesiastés (Qohelet). Lo que ocurre es que estos dos escritos ponen en duda la validez de los resultados conseguidos por sus predecesores y se distancian de su optimismo. Por eso podemos hablar de una crisis de la sabiduría. Pero crisis que es enriquecimiento, profundización en las más graves cuestiones de la existencia, ambición de penetrar en el misterio, lucha denodada en busca de la verdad.

Es posible que esta crisis tenga antecedentes remotos. Cuando el profeta Jeremías, a finales del siglo VII probablemente, plantea a Dios la pregunta: «¿Por qué prosperan los impíos y viven en paz los traidores?» (12,1), está mostrando su desacuerdo con el optimismo de la enseñanza tradicional, formulado en frases como éstas: «La casa del malvado se arruina, la tienda del honrado prospera» (Prov 14,11); «en casa del honrado hay abundancia, la renta del malvado se disipa» (Prov 15,6; ver también Prov 10,3.9.16.24.25.27.28.30; 12,2.12s; 13,25; 14,11; 15,6, etc.). La experiencia, gran maestra de sabiduría, demuestra que esto no es cierto.

Habrá personas que se aferren angustiosamente a la doctrina anterior, temiendo perder su fe en Dios y en la justicia divina. Elifaz, uno de los amigos de Job, repite con sus antepasados:

> «El malvado pasa la vida en tormentos... escucha ruidos que lo espantan; cuando está más tranquilo, lo asaltan los bandidos. No confía volver de las tinieblas, porque está reservado para el puñal. Lo destinan a pasto de los buitres y sabe que su día está cercano; el día lóbrego lo aterroriza, la inquietud y la angustia lo atenazan...» (Job 15,20-24).

Pero Job no se contenta con estas frases hechas, contrarias a toda evidencia. Se formula la misma pregunta de Jeremías, aunque más irónicamente: «¿Por qué siguen vivos los malvados y al envejecer se hacen más ricos?» (Job 21,7). Su respuesta, demasiado larga para copiarla, constituye una de las páginas más amargas y realistas del AT, dibujando el maravilloso bienestar de los que se rebelan contra Dios (21,8-33). Por eso, el verso final del capítulo representa una crítica radical a toda la sabiduría anterior:

«¿Me queréis consolar con vaciedades? Vuestras respuestas son puro engaño» (21,34).

Probablemente, este problema de la injusticia, del dolor en nuestro mundo, fue el que más directamente influyó en la crisis del movimiento sapiencial en Israel. Pero consigo arrastra toda una constelación de problemas. Volviendo al caso de Job, el punto de partida es el sufrimiento del protagonista, que pierde a sus hijos, toda clase de bienes, y sufre una grave enfermedad. Pero Job no se cierra en sí mismo. De su angustia da el salto al sufrimiento de todo el mundo, al absurdo de la vida y a la actitud incomprensible, e incluso odiosa de Dios, que disfruta haciendo el mal: «Si una calamidad siembra muerte repentina, él se burla de la desgracia del inocente» (9,23). Job no duda de que Dios sea poderoso e inteligente: «El posee sabiduría y poder, la perspicacia y la prudencia son suyas» (12,13). Pero estas cualidades las pone al servicio de la destrucción, la humillación y la muerte (ver 12,14-25).

En definitiva, la crisis sapiencial es una crisis de la idea de Dios. Pone en entredicho esa imagen del Dios «tapahuecos» y «explícalotodo» que proponían los antepasados. Por eso esta crisis sólo tiene una salida posible: encontrar una nueva imagen de Dios, que sustituya a la anterior. Job, al final del libro, formula esta experiencia de forma magnífica. Hablando con Dios le dice: «Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos» (42,5). Este nuevo conocimiento de Dios hace posible reestructurar todas las experiencias negativas con aceptación, humildad y alegría. La sabiduría, que había entrado en crisis, se salva por una sabiduría superior, a través de la lucha con el misterio y la blasfemia.

Qohelet representa un modo totalmente distinto de entrar en crisis. No a partir del dolor, sino del hastío. La ficción literaria presenta al protagonista como rey de Jerusalén e hijo de David; aunque no mencione expresamente a Salomón, el autor piensa en él sin duda. Y nos habla de su esfuerzo inicial por conseguir la sabiduría, que termina en la amarga constatación de que «la sabiduría y el saber son locura y necedad» (1,17). Comienza entonces la experiencia del placer y la alegría, de la frivolidad y la riqueza. «Después examiné todas las obras de mis manos y la fatiga que me costó realizarlas: todo resultó vanidad y caza de viento, nada se saca bajo el sol» (2,11). Y así «concluí por desengañarme de todo el trabajo que me fatiga bajo el sol» (2,20).

Pero no pensemos que el desencanto de Qohelet se centra en el placer y el bienestar fundamentalmente. Para él, lo que está más en crisis es la sabiduría, la capacidad de orientar la vida y darle un sentido. Porque la experiencia le ha llevado a un profundo escepticismo. Duda de todo: de la justicia, de la capacidad de los gobernantes, del esfuerzo humano, de la enseñanza tradicional, del recto orden del mundo. Nada queda en pie ante su crítica implacable. Pero lo que elimina el sen-

tido de todo de la manera más absoluta es la realidad de la muerte, idea obsesiva para el Eclesiastés, hecho al que nadie puede escapar y que anula la consistencia de cualquiera de nuestras empresas.

Sin embargo, Qohelet encuentra una salida al problema. No al estilo de Job, mediante un conocimiento nuevo de Dios, sino de forma aparentemente más profana y secular, optando por el placer sencillo y cotidiano:

> «Yo alabo la alegría, porque el único bien del hombre es comer, beber y alegrarse; eso le quedará de sus trabajos durante todos los días de su vida que Dios le conceda vivir bajo el sol» (8,15).

No se trata de una frase suelta, sino de un «leit-motiv» que se repite a lo largo de la obra con fuerza creciente (ver 2,24; 3,12.22; 5,17; 9,7-10). Indudablemente, quienes incluyeron esta obra en el canon de los libros inspirados debieron de ver en ella algo más que pura sabiduría humana. La consideraron palabra de Dios. Lo cual resulta muy curioso y aleccionador. Porque, igual que en Job, lo que parece haber entrado en crisis para el Eclesiastés es, en definitiva, la idea de Dios. Con la diferencia de que este autor no se lanza impetuoso hacia él, no entabla un diálogo, no se queja ni discute. Dios no parece un tú cercano, sino un él lejano, «que ha dado a los hombres una triste tarea para que se atareen con ella» (1,13). Incluso cuando habla de sus dones, Dios sigue pareciendo distante, impenetrable.

A pesar de todo, este Dios lejano es también el Dios real, el Dios de la revelación. El que sólo transmite como don suyo la alegría de la juventud, del vino, la amistad... Era imposible mantenerse a un nivel religioso más bajo, pensarán algunos. Pero quizá hay en este libro, sobre todo, una profunda honradez religiosa. No la espiritualidad falsa y estereotipada de quienes presumen de ver a Dios en todo, sino la del sabio modesto y desencantado que se contenta con seguir creyendo en Dios a pesar de las desilusiones de la vida.

Job y Eclesiastés, cada uno a su estilo, constituyen ejemplos admirables de honradez intelectual y de interés por penetrar en el misterio de las relaciones de Dios con el hombre y con el mundo. A ambos puede aplicarse lo que escribe Alonso Schökel a propósito del segundo:

> «En él, la sabiduría se apea, llega al borde del fracaso; así encuentra su límite y se salva» [8].

d) La etapa final

Está representada por dos obras que sólo los católicos admitimos como canónicas: Eclesiástico (conocida también co-

[8] L. Alonso Schökel, *Eclesiastés y Sabiduría*, 14.

mo Ben Sira o Sirácida) y Sabiduría [9]. A ellas debemos añadir la sección final del libro de los Proverbios (Prov 1-9), compuesta en esta última etapa, pero con anterioridad a los dos escritos precedentes.

¿Qué suponen estas obras dentro de la literatura sapiencial? Tres puntos destacaría como especialmente interesantes: la actitud ante la cultura griega, la importancia creciente de la historia y la personificación de la sabiduría.

– La *reacción ante la cultura griega* no tiene nada de extraña. Desde Alejandro Magno había fraguado ese fenómeno capital que conocemos con el nombre de helenismo, que abarca aspectos muy diversos, desde el arte a la filosofía. Ninguna región importante, ninguna capital, se vio libre de su influjo. Judá tampoco. Y muchos corrieron el peligro de sobrevalorar esta nueva cultura, desestimando la riqueza de su propia tradición. Aunque también cabía el peligro de no valorar todo lo positivo que aportaba la cultura helenista. Esta postura ambivalente condicionará la reflexión sapiencial de los últimos siglos. Todos los autores admiten que la cultura griega supone un revulsivo para el movimiento sapiencial de Israel. Pero difieren a la hora de valorar la reacción de cada uno de los autores.

Di Lella [10] expone un punto de vista interesante. Ante todo define los conceptos de conservadurismo y progresismo. La primera postura sería la del que tiende a preservar o mantener inalteradas las verdades y respuestas del pasado como única solución adecuada a los problemas presentes. El progresismo sería la tendencia a examinar, reformular y adaptar las verdades y respuestas del pasado para que sigan siendo válidas. Luego analiza los libros del Eclesiástico y Sabiduría fijándose en tres temas: 1) la actitud ante la doctrina filosófica griega; 2) la antropología; 3) la retribución en esta vida y en la futura. ¿Qué actitud adoptan nuestros autores ante estas cuestiones?

Ben Sira busca las respuestas en el pasado (2,10) y lo exalta (44,1-50,21); ataca a los que se dejan atraer por el helenismo (2,12; 41,8), no usa los métodos de la enseñanza griega e incluso rechaza su actitud (3,20-23). La sabiduría sólo se encuentra en Israel (1,26s; 24,8-10). En su antropología usa los términos tradicionales con su sentido habitual y no acepta el dualismo griego de cuerpo-alma. En cuanto a la retribución, defiende que el bien procura la prosperidad y no hay premio ni castigo en la otra vida.

El autor del libro de la Sabiduría no intenta conciliar judaísmo y helenismo, pero se adapta. Usa un lenguaje y unas

[9] Sobre este libro acaba de publicar J. Vílchez un excelente y amplísimo comentario, *Sabiduría* (Verbo Divino, Estella 1991).

[10] A. A. di Lella, *Conservative and Progressive Theology: Sirach and Wisdom*: CBQ 28 (1966) 139-54.

fórmulas nuevas, conoce la ciencia y la filosofía griega. En su antropología existe cierta ambigüedad terminológica, pero acepta el dualismo cuerpo-alma. Por último, acepta la idea de la retribución en la otra vida, convirtiéndola en uno de sus argumentos principales (2,1-3,8; 4,7-5,16).

Esta presentación de Di Lella coincide en líneas generales con ideas muy difundidas entre los comentaristas. Ya Smend indicaba en su comentario de 1906 que la insistencia del capítulo primero del Eclesiástico en que

> «toda sabiduría viene del Señor» (v.1), «el principio de la sabiduría es temer al Señor» (v.14), «la plenitud de la sabiduría es temer al Señor» (v.16), «la corona de la sabiduría es conocer al Señor» (v.18), «la raíz de la sabiduría es temer al Señor» (v.20),

constituye «una declaración de guerra del judaísmo contra el helenismo» [11]. Sin embargo, conviene recordar que no todos los autores interpretan los datos de la misma forma. El detenido estudio de Middendorp termina con estas palabras:

> «En mi opinión, la importancia de Ben Sira para su tiempo radica en el intento de lanzar un puente entre la educación griega y la tradición judía veterotestamentaria» [12].

Sin negar una tendencia antihelenista en ciertos aspectos, enfoca su actitud de manera mucho más positiva.

Como resumen de este primer punto, podemos admitir que la cultura griega, con su influjo creciente, causó profundo impacto en la corriente sapiencial de Israel, aunque no podemos valorar con objetividad plena el alcance de ese influjo.

– El segundo aspecto, *la importancia creciente de la historia*, presenta menos problemas. Es casi un tópico hablar del escaso o nulo interés de la antigua sabiduría israelita por la historia de su pueblo, e incluso por la historia en general. Según muchos autores, en esto muestra la misma tendencia de la sabiduría internacional, que pretende ser atemporal y ahistórica. Schmid se manifestó claramente en contra de esta interpretación [13]. Analizando la sabiduría egipcia, mesopotámica e israelita, llegó a la conclusión de que la sabiduría de estos pueblos no es atemporal ni ahistórica. Está profundamente enraizada en la vida y cambia a medida que cambian los acontecimientos. En esto hay que darle la razón.

Pero el problema es algo distinto. Aunque la antigua sabiduría de Israel estuviese enraizada en la vida y en la historia, nunca la convirtió en objeto expreso y detenido de su reflexión o de su argumentación. Dicho con otras palabras: es

[11] R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, 1906, XXXIII.

[12] Th. Middendorp, *Die Stellung Jesu ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus* (Leiden 1973) 174.

[13] H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, BZAW 101 (Berlín 1966).

inútil buscar en las épocas precedentes capítulos como los de Eclo 44-50, que repasan la historia de Israel, o una meditación sobre lo sucedido en Egipto, como aparece en Sab 11-19. La historia convertida en motivo de alabanza o de aprendizaje es algo nuevo dentro de la sabiduría de Israel. Quizá hubiese en esto también cierto influjo griego, sobre todo en el parecido entre Eclo y el «elogio de los varones ilustres». Pero Israel tenía una gran tradición de alabar a Dios por la historia y de descubrir en ella sus beneficios. Quizá lo más nuevo y sorprendente sea el relieve que adquieren los hombres dentro de esta exposición. Curiosamente, el autor de la Sabiduría resulta en esto más judío y tradicional que el del Eclesiástico.

– El último punto se refiere a la *personificación de la sabiduría*. Aquí debemos incluir fundamentalmente Prov 1-9; Eclo 24; 51,13-30; Sab 6-9. Quienes leen estos textos tienen inmediatamente la impresión de hallarse ante un mundo nuevo. La sabiduría no es un conjunto de conocimientos ni una forma de actuar. Aparece como una persona concreta que llama, busca, enamora. Y, lo que resulta más desconcertante, como una persona que existe desde antes de la creación. Estos textos están plagados de enigmas; sería absurdo querer esclarecerlos en pocas líneas. Pero al menos debemos indicarlos.

El primero se refiere a la evolución de esta idea. ¿Cómo se llegó a personificar a la sabiduría? La respuesta de los comentaristas varía bastante. Una de las más claras es la de Whybray [14]. Para él, la sabiduría pasa por tres etapas: durante la primera, representada por Job 28, se convierte en un objeto de inmenso valor, inaccesible al hombre; todavía no ha sido personificada, pero ya se encuentra camino de ello. La segunda etapa está representada por Prov 1-9, especialmente por 1,20-33; 8,1-35; 9,1-6; aquí no aparece la sabiduría como un objeto de inmenso valor, inalcanzable para el hombre, sino como una mujer que habla en público, invitando a los inexpertos, acusando a los rebeldes, preparando un banquete para sus amigos. La tercera etapa está representada por los textos de Eclo y Sab; según Whybray, la sabiduría es aquí «una hipóstasis o ser divino, creado por Dios y dependiente de él, pero con existencia propia». *Puede verse Eclo 24; Sab 7,22-30.*

Sin embargo, no todos los autores admiten esta evolución tan clara. Especialmente quienes se niegan a aceptar la idea de una hipostatización de la sabiduría. Este es el segundo gran problema, el terminológico [15]. ¿Cuál es el término adecuado? ¿Personificación, metáfora, hipóstasis? Imposible llegar a un acuerdo. Whybray, al admitir diversas etapas, puede utilizar diversos términos. Pero Von Rad, por ejemplo, se niega rotundamente a hablar de hipóstasis:

[14] R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs* (Londres 1965) 11s.

[15] R. Marcus, *On biblical Hypostases of Wisdom*: HUCA 23 (1950/51) 157-71.

«Esta noción no favorece la comprensión de los textos que aquí nos ocupan, pues no hace justicia a sus elementos específicos; más aún, porque induce a error» [16].

El tercer gran problema es el del origen cultural de este tema. ¿Se basa en tradiciones ugaríticas y cananeas, como pensaba Albright, o en concepciones egipcias, como defienden Kayatz, Von Rad y otros? En este caso podemos constatar un acuerdo cada vez mayor en destacar la aportación típica de Israel. Aunque haya conceptos e imágenes extranjeras en la base de estos capítulos, es mucho más importante y nueva la contribución propia de Israel.

Por encima de todas las discusiones y debates, algo debe quedar claro. La sabiduría adquiere en esta última etapa unas características diversas. Se presenta de forma distinta, más personal. Y esto tendrá gran repercusión en la teología del Nuevo Testamento, que considerará a Jesús la sabiduría de Dios encarnada (ver 1 Cor 1,24; Col 1,15-17; Heb 1,3).

3. Bibliografía

Un artículo introductorio muy interesante es el de G. Ziener, *La sabiduría del antiguo Oriente, norma de conducta para la vida*, en J. Schreiner, *Palabra y mensaje del AT*, 347- 63. En el libro de L. Alonso Schökel y J. Vílchez, *Proverbios* (Madrid 1984), hay dos espléndidos trabajos introductorios a la literatura sapiencial. El primero es un ensayo de Alonso sobre el tema (p.17-37). El segundo, una «Historia de la investigación sobre la literatura sapiencial» de Vílchez, que puede servir para completar muchas de las ideas anteriores (p. 39-82). A continuación ofrece ocho páginas de bibliografía (p. 83-91).

En la *Introducción crítica al AT*, editada por H. Cazelles, hay dos capítulos interesantes: «Visión general sobre el fenómeno sapiencial» (p. 579-85) y «Escritos de la sabiduría oriental» (585-615). También contiene amplia introducción a cada uno de los libros.

La obra general más profunda es la de G. von Rad, *La sabiduría en Israel* (Madrid 1973) (Ediciones Cristiandad realizó más tarde una nueva traducción de esta obra). Aconsejo especialmente la lectura de las p. 42-74 sobre las «Formas de expresión del conocimiento».

[16] G. von Rad, *La sabiduría en Israel* (Madrid 1973) 193, nota 3.

18
El libro de Job

Este capítulo pretende introducir en una de las obras más apasionantes de la literatura sapiencial: el libro de Job. En vez de utilizar un método clásico, se me ha ocurrido fingir una entrevista con su autor. A través de ella quedarán claros, de forma más amena, los principales problemas del libro. Para el lector de mentalidad cartesiana, amante de ideas claras, presento al final un resumen ordenado del desarrollo de la obra.

1. Entrevista con el autor

– *Usted ha escrito uno de los libros más famosos de la literatura universal sobre un tema apasionante: el problema del mal. ¿Qué le movió a ello?*

– Es difícil decirlo. ¿Por qué se plantea uno el problema del mal? ¿Porque atraviesa momentos difíciles? ¿Porque advierte el sufrimiento de sus semejantes, aunque él personalmente se sienta bien? Hay muchas circunstancias que obligan a planteárselo.

Job es de los personajes más famosos y menos conocidos. Incluso lo han falseado por completo. Hablan de él como del «justo paciente». Más bien me atrevería a definirlo como «el justo rebelde».

– *Sin embargo, para usted la cuestión principal no es que exista una serie de situaciones trágicas, sino el modo de compaginarlas con la existencia de un Dios que nos ha creado y se interesa por nosotros.*

– Sí, ése es el gran problema.

– *¿Ha conseguido solucionarlo?*

– Creo que no hay quien lo solucione. Pero tenemos la obligación de planteárnoslo y de buscarle respuesta, aunque ésta no nos satisfaga plenamente.

– *Dejemos ese tema para más adelante. Su libro es de los más famosos. ¿Cree que la gente lo conoce? ¿No le ocurre a su personaje como a Sísifo, Prometeo, Hamlet o Fausto, que se habla mucho de ellos sin saber realmente lo que significan?*

– Sí. Job es de los personajes más famosos y menos conocidos. Incluso lo han falseado por completo. Hablan de él como del «justo paciente». Más bien me atrevería a definirlo como «el justo rebelde».

– *¿Qué ha influido en esa interpretación errónea?*

– Gran parte de la culpa es mía. Concebí la obra de forma un tanto curiosa, con una introducción y un final en prosa, situando en medio una gran sección poética. Ocurrió lo inevitable. La mayoría de la gente no es aficionada a la poesía. Cuando encontraba los versos a partir del capítulo tercero, se saltaba tranquilamente al cuarenta y dos, y sacaba una visión muy equivocada del protagonista.

– Al hablar de capítulos, se refiere a la división actual, no a la que usted concibió.

– Efectivamente. Resulta más cómodo para los lectores de su entrevista que nos atengamos a la división actual.

– Dice que el prólogo y el epílogo dan una imagen de Job distinta de la que aparece en la sección poética. ¿No le parece extraño?

– Ahí radica la ironía de la obra. El Job paciente, que acepta el sufrimiento, que no habla mal de Dios cuando lo pierde todo, termina transformándose en un personaje rebelde, sarcástico, incluso blasfemo.

– Pero al final acaba igual que empezó: humillándose ante Dios.

– Esa es una interpretación muy superficial. La humildad de Job al final de la obra es muy distinta de la que manifiesta al comienzo. Al principio acepta la pérdida de los seres queridos, sus bienes, su salud. Al final acepta que no lleva razón cuando discute con Dios. Esto supone una humildad más profunda. Por otra parte, no creo que la evolución capital del protagonista se centre en llegar a una humildad más profunda. Lo importante es que alcanza un conocimiento nuevo de Dios. «Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos».

El Job paciente, que acepta el sufrimiento, que no habla mal de Dios cuando lo pierde todo, termina transformándose en un personaje rebelde, sarcástico, incluso blasfemo.

– ¿Por qué piensa que eso es lo esencial?

– Por el planteamiento mismo del problema. Lo que está en juego no es tal o cual sufrimiento, sino la posibilidad de compaginarlo con la existencia y la bondad de Dios. Mientras no cambie la imagen que tenemos de él, no solucio- mos nada.

– Antes indicaba que concibió obra de forma un tanto curiosa. ¿Pod concretar algo más?

– La originalidad la pondría a d niveles: planteamiento y estructura. tema de la persona buena que sufre ya habían planteado autores anterior Unos abordaban la solución desde un punto de vista «religioso»: la humildad, la paciencia, la súplica, aparecen como el único remedio para que los dioses devuelvan la felicidad y se supere la prueba.

– ¿Por qué dice usted «los dioses»?

– Estoy hablando de obras escritas fuera de Israel, en ambientes politeístas. Junto a esta primera postura, «religiosa», existe otra, exclusivamente «intelectual». En ella, lo único importante es debatir el problema, buscando una justificación lógica; el protagonista no acude a la oración ni a otras actitudes piadosas.

– ¿Con cuál de las dos posturas está más de acuerdo?

– Ambas tienen sus ventajas e inconvenientes. La actitud puramente religiosa puede llevar a una serie de ideas erróneas sobre Dios, a intentar defenderlo «con mentiras e injusticias». Fabrica una teología a base de «máximas de arcilla y proverbios polvorientos», como reprocha Job a sus amigos. En cuanto a la postura exclusivamente intelectual, puede conducir a un desconcierto absoluto ante el problema y a un mayor pesimismo. Si ha leído la «Teodicea babilónica», eso es lo que le ocurre al amigo del protagonista. Comienza defendiendo a los dioses y acaba atacándolos. Uno de los elementos importantes en mi libro es que doy cabida a ambas posturas. Job ora y se humilla, pero también se rebela, discute y rechaza los argumentos inválidos.

– Esto es lo que usted califica de ori-

ginalidad en el planteamiento. ¿En qué radica la originalidad de la estructura?

– En la fusión de elementos muy dispares. La obra comienza con un prólogo en prosa, hablando de Job, de su riqueza, honradez, fidelidad a Dios. Pero todo se verá sometido a prueba cuando el Satán consiga permiso de Dios para tentarlo.

– Al hablar de Satán, ¿se refiere al Satanás de los cristianos?

La actitud puramente religiosa puede llevar a una serie de ideas erróneas sobre Dios, a intentar defenderlo «con mentiras e injusticias». Fabrica una teología a base de «máximas de arcilla y proverbios polvorientos», como reprocha Job a sus amigos.

– No exactamente. Lo concibo como un personaje más de la corte celeste, que dialoga con Dios casi como un amigo. Como le decía, el Satán consigue permiso para arrebatarle a Job sus hijos, sus posesiones, incluso la salud. Job no protesta. Introduzco entonces un tema frecuente en este tipo de obras: el de los amigos que acuden a consolar al protagonista.

– Elifaz, Bildad y Sofar.

– Exactamente. Entonces es cuando comienza la acción. En realidad no hay acción, pero entramos de lleno en el debate del tema. Esta parte, muy extensa, la concebí en tres grandes ruedas de discursos. Comienza Job, responde Elifaz; habla Job, responde Bildad; habla Job, habla Sofar. Así, por tres veces consecutivas.

– Eso significa un total de nueve discursos de Job y tres de cada amigo. ¿No le parece desproporcionado?

– Es cuestión de gustos. Desde mi punto de vista, el que tiene cosas más importantes que decir es Job. La desproporción está justificada.

– Luego volveremos sobre este debate de Job con los amigos. Prefiero que continúe con la estructura de la obra.

– El debate termina en un fracaso absoluto. Los amigos no convencen a Job, pero tampoco quedan convencidos de que éste lleve razón. La discusión intelectual, teológica, no soluciona el problema. Comienza entonces la segunda parte de la sección poética: un diálogo entre Job y Dios.

– Antes de que Dios responda, encontramos varios discursos de un personaje desconocido hasta ahora, Elihú. Muchos comentaristas de su obra piensan que estos capítulos estropean la estructura y que no los escribió usted.

– Vamos a prescindir por el momento de ese tema. Prefiero que los lectores se hagan una idea clara de la estructura. A los dos largos discursos de Dios sigue una confesión de Job, donde afirma que ahora es cuando conoce realmente a Dios. Y la obra termina como empezó, en prosa. Dios da la razón a Job frente a sus amigos, le devuelve duplicadas sus antiguas posesiones y vive en paz hasta el fin de sus días.

– El típico final feliz. ¿Le parece adecuado para una obra tan crítica?

– Ya hablaremos de eso. Como me ha interrumpido tanto, permita que resuma brevemente la estructura de la obra. Un prólogo en prosa, que plantea el problema; una primera parte poética, en la que Job y sus amigos lo debaten en rondas de discursos; una segunda sección poética, con Job y Dios como protagonistas; y el final en prosa.

– Comparadas con obras semejantes, resulta muy original. Pero, ¿está satisfecho del resultado? La tercera ronda del debate entre Job y sus amigos está muy alterada; el capítulo 28 resulta enigmático a bastantes lectores; los discursos de Elihú interrumpen el diálogo entre Job y Dios.

– Aquí se mezclan dos problemas. Uno, el de la transmisión del texto. Yo no tengo la culpa de que los copistas

cambiasen inadvertidamente el orden de algunas páginas, provocando una gran confusión en la tercera ronda del debate. Otro problema es el de la «propiedad intelectual». Ustedes están acostumbrados a que se respete lo escrito por un autor; consideran inadmisible que a una obra se le añadan frases o páginas que él no escribió. En mi tiempo no era así. Parecía normal que alguien añadiese páginas enteras a una obra ajena, cuando creía poder aportar algo interesante al debate. Quiero decir que me considero responsable de la estructura básica, no de todos los detalles de la obra actual.

– De todos modos, cuanto más leo su libro más fuerte es la impresión de que quedó sin terminar. Como si le hubiese faltado tiempo para redondear la obra.

– Ningún autor queda plenamente satisfecho de lo que escribe. Todo es perfectible. Además, tenga en cuenta que nosotros no disponíamos de papel, máquina de escribir ni ordenador. Ustedes no pueden imaginarse el esfuerzo que suponía redactar una obra extensa en aquellas condiciones. Mejorar una frase, mucho más un discurso o una sección del libro, suponía enorme cantidad de tiempo y un gasto considerable. Con estos presupuestos, le concedo que la obra podría haber quedado más redonda.

– Una última pregunta sobre la estructura. Leyendo el debate entre Job y sus amigos (la primera parte de la sección poética), tiene uno la sensación de que las ideas se repiten demasiado. ¿No hubiese sido preferible una sola ronda, en vez de tres?

– Reconozco que mi proyecto era muy ambicioso. Quizá hubiese salido mejor si lo hubiese enfocado más modestamente. Pero mírelo desde el punto de vista positivo. Creo que he conseguido reflejar el hastío que producen los debates intelectuales, por importante que sea el tema. Supongo que usted habrá asistido a infinidad de reuniones en las que se repiten las ideas hasta la saciedad y no se avanza nada durante horas.

– Y al final se convoca una nueva reunión.

– Es lo que hacen Job y sus amigos. Es cierto que éstos se repiten mucho, porque quiero reflejar la pobreza de sus planteamientos. Pero Job no se repite. Insiste en algunas ideas, pero sus discursos siempre aportan algo nuevo.

– Qué le parece más criticable en la postura de los amigos?

– Su simplismo teológico. Se aferran a la tradición, sin poner en tela de juicio la validez de esas verdades. Su intención es buena; desean consolar a Job. Cuando ven que no lo consiguen, pretenden al menos salvar la justicia de Dios y su forma de actuar. Pero esto no basta.

– ¿No los ha tratado de manera muy simplista?

– No lo creo. Esas actitudes las pude constatar en bastantes personas, y se siguen dando. Ante el problema del dolor, del sufrimiento, del mal, disculpan a Dios acusando al hombre de haber pecado. Esa relación tan estrecha entre sufrimiento y pecado es lo que no estoy dispuesto a aceptar.

– Pero Job se reconoce pecador.

– Sin duda, y me alegro de que lo indique. Algunos dicen que Job se considera totalmente inocente. No es cierto. En diversos momentos reconoce sus fallos y pecados. Pero niega que exista proporción entre esos pecados y lo terrible del sufrimiento. Por otra parte, la relación entre pecado y castigo, un principio básico de la teología tradicional, está en contra de la experiencia. Job lo afirma en el capítulo 21, cuando habla de la prosperidad de los malvados.

– ¿No ve nada positivo en la teología tradicional de los amigos?

– Si me fuerza, podría estar de acuerdo con ideas aisladas. Pero rechazo su actitud global. Es superficial, inge-

nua. No consiguen defender a Dios y terminan irritando aún más al que sufre.

– *De hecho, Job sólo critica a Dios cuando los amigos intentan consolarlo con sus planteamientos.*

– Efectivamente. Consiguen lo que el Satán pretende desde el comienzo. Y ésta es otra triste ironía: los defensores de Dios se convierten en instrumentos del Satán. Las mentiras hieren más que cualquier tipo de sufrimiento. Y la teología de los amigos está plagada de «mentiras e injusticias».

– *Cree que a la teología actual se le puede hacer el mismo reproche?*

Las mentiras hieren más que cualquier tipo de sufrimiento. Y la teología de los amigos está plagada de «mentiras e injusticias».

– Me extrañaría mucho que no ocurriese así, sobre todo en un tema tan candente como éste.

– *En el debate con los amigos, Job se enfrenta terriblemente con Dios. Algunas de sus afirmaciones resultan blasfemas.*

– ¿Por ejemplo?

– *Cuando dice que «si una catástrofe siembra muerte repentina, Dios se burla de la desgracia de los inocentes». Las catástrofes siempre provocan solidaridad, incluso entre personas de ideologías opuestas. En opinión de Job, el único que se autoexcluye de esta solidaridad es Dios.*

– ¿Le resulta extraño que Job diga esto?

– *Es blasfemo.*

– Pero lo piensan muchas personas. Aunque no se atreven a decirlo ni, mucho menos, a escribirlo. Aquí radica un aspecto esencial de la cuestión. El problema del mal nos da miedo. Por eso intentamos esquivarlo. Ustedes, por ejemplo, tienen el problema del hambre en el mundo. La solución fácil es culpar a las grandes potencias de egoísmo y a los gobernantes de los países tercermundistas de gastar en armamento lo que podrían dedicar a mejorar el nivel de vida de sus ciudadanos. Todo eso es cierto. Pero, mientras lo planteemos así, no cogemos el toro por los cuernos. Porque el responsable último de la creación es Dios. ¿Cómo no interviene? ¿Por qué tolera esas injusticias?

– *Pero Job dice más todavía. Afirma que Dios «se burla de la desgracia de los inocentes».*

– ¿Usted nunca ha tenido esa impresión? Yo, sí. Es lo que he querido reflejar en un momento de la obra. Por otra parte, usted se está centrando en una sola frase, sin tener en cuenta la diversidad de estados de ánimo por los que atraviesa Job.

– *Es claro que la solución de los amigos no le convence. ¿Cuál propone usted?*

– He intentado reflejarla en los discursos de Dios.

– *Pero esos discursos resultan desconcertantes. No tratan el problema del mal, no dicen una palabra sobre el sufrimiento de Job. Sólo hablan del cielo, las estrellas, la lluvia, una serie de animales... Ya sabe lo que ha dicho un comentarista sobre ellos: «Dios le larga a Job tres horas de clase de ciencias naturales». Otros son mucho más duros.*

– Creo que no me han entendido, quizá por culpa mía. Abordé la solución de forma que puede resultar enigmática.

– *Recientemente, Otmar Keel ha estudiado los discursos de Dios con una perspectiva nueva y afirma que los discursos encajan perfectamente en la temática de la obra. ¿Conoce ese estudio?*

– Afortunadamente, aquí no entran libros.

– *Keel opina que Job ha hecho a Dios dos reproches fundamentales: que la tierra es un caos y que se encuentra en poder de los malvados. Frente a la idea*

del caos, el primer discurso defiende la creación como una empresa sabiamente planeada, haciendo referencia al Dios que crea el cosmos siempre de nuevo y a Yahvé con la imagen del «Señor de los animales». El segundo discurso aborda la acusación de que la tierra está en manos de los malvados hablando de la lucha incesante de Dios contra ellos y presentando a Yahvé con la imagen del Horus egipcio que combate contra el hipopótamo y el cocodrilo, encarnaciones del mal. ¿Está de acuerdo con esa teoría?

– Desde luego, me parece más acertada que la idea de «tres horas de clase de ciencias naturales».

– *Entonces, ¿ve la solución en admitir que el mundo está en un proceso continuo de creación, y que el mal forma parte de ese proceso?*

– Algo así. Pero esa manera de formular las cosas me recuerda más bien la opinión de un amigo que he conocido hace poco, un tal Teilhard de Chardin. Quizá, con lenguaje más poético, yo diga lo mismo. De todas formas, tengo la impresión de que usted busca de nuevo solucionar el problema por caminos puramente intelectuales. Ya le he dicho que la reflexión es necesaria, pero no resuelve el problema.

– *¿Qué es entonces lo importante?*

– Una experiencia nueva de Dios, unida a una experiencia nueva de lo que significa ser hombre. Empezando por esto último, habrá notado la importancia que le concedo a la naturaleza en los discursos de Dios. En esa serie de preguntas interminables y descripciones, lo que pretendo es que el hombre salga de sí mismo. Ante el problema del mal, corre el peligro de encerrarse en unos límites muy reducidos. Incluso cuando piensa en el mal de la humanidad. Termina convirtiéndose en centro del universo y juzga todo según sus pobres criterios. Eso es lo malo. Impide una visión global y objetiva. Por eso fuerzo a Job a abrir los ojos y a mirar al mundo exterior. Para que se olvide un poco de sí y reconozca su pequeñez ante al[illegible] que lo supera por completo.

– *¿Se considera en este sentido un precursor de la revolución copernicana, en la que el hombre deja de ser centro del universo?*

– Yo no me considero precursor de nadie. Pero estaría de acuerdo con esa idea. El centro del universo no es el hombre, sino el universo mismo, como obra global de Dios. Y esto empalma con el segundo camino de solución que indicaba antes: la experiencia nueva de Dios. El error más grande del hombre religioso consiste en creer que conoce a Dios porque ha oído hablar mucho de él o le consagra su vida. Usted, que conoce la Biblia, recordará lo que se dice de Samuel cuando era niño. Desde pequeño vive en el templo más importante de su época, el de Siló. Se educa con el sumo sacerdote, Elí. Cualquiera podría pensar que Samuel conoce muy bien a Dios. Sin embargo, no es así. Recuerde lo que se dice cuando el Señor le habla por vez primera, y él lo confunde con Elí: «Samuel no conocía todavía al Señor, porque no se le había revelado la palabra del Señor». Habrá advertido la semejanza con lo que le ocurre a Job. Sus últimas palabras al Señor son: «Te conocía sólo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos». Cuando se produce esta experiencia íntima, personal, es cuando se supera el problema.

El error más grande del hombre religioso consiste en creer que conoce a Dios porque ha oído hablar mucho de él o le consagra su vida.

– *Entonces, más que solucionar el problema del mal, lo que pretende es indicar un camino para que cada cual lo resuelva personalmente.*

– En efecto. Y en ese camino que lleva a la superación le doy mucha im-

portancia a la trayectoria que sigue Job a lo largo del libro. A través de la rebeldía, el rechazo de soluciones prefabricadas, el ansia de discutir y luchar con Dios, es como llega a esa experiencia nueva de la que hablaba.

– *Sin embargo, para Job es fácil terminar felizmente esa evolución porque usted hace que Dios se le aparezca y le habla cara a cara.*

– Cara a cara, no. «Desde la tormenta». Es muy distinto. Sin duda, he recurrido a un artificio literario. Pero no es el típico «deus ex machina», que resuelve las cosas mágicamente. Dios habla a todo el que desea escucharle, especialmente al que lucha con él y lo acusa de ser responsable de tanto sufrimiento.

– *Mucha gente tiene una impresión contraria: la del silencio de Dios.*

– Yo siento gran respeto por las opiniones ajenas, pero cuando oigo decir que Dios calla, pienso que se debe a que el hombre también se ha callado. Comienza rezando, suplicando, preguntando, acusando. Luego se calla, quizá por cansancio. Como si Job, después del diálogo con los amigos, se sumiese en el silencio. Comprendo esa postura, pero no la comparto. Hay que luchar hasta el último momento.

– *¿Orar sin desfallecer?*

– Orar, pensar, maldecir. Todo. Hasta que Dios se harte y hable.

– *Supongamos que sea cierto. ¿Por qué no terminó la obra en este momento, cuando Job se encuentra con Dios y afirma conocerlo de forma nueva? El epílogo parece un parche.*

– ¿Por qué?

Cuando oigo decir que Dios calla, pienso que se debe a que el hombre también se ha callado. Comienza rezando, suplicando, preguntando, acusando. Luego se calla, quizá por cansancio.

– *Resulta un final demasiado feliz. Dios da la razón a Job frente a los amigos, le devuelve las antiguas posesiones por duplicado...*

– El tema de los amigos me parecía importante. Aunque en este debate no se llegase a solución alguna, debía quedar claro cuál de las dos partes tenía más razón. Y Dios se la da a Job.

– *Pero es muy duro con los amigos. Los acusa de «haber hablado mal de Dios».*

– Y lo han hecho. Sin mala intención. Pero lo han hecho. ¿Qué significa hablar bien de Dios? ¿Repetir que es bueno, justo, omnipotente? Ante una persona que sufre, hay veces en que la única manera de hablar bien de Dios es no hablar de Dios. Y los amigos sólo callan al principio. Luego hablan. Y estropean todo. Como no tienen mala voluntad, el Señor los perdona fácilmente. Sólo tienen que ofrecer en holocausto siete novillos y siete carneros. Para ellos no suponía mucho.

– *Aun admitiendo esto, Dios dice que Job ha hablado bien de él. ¿No se contradice con sus acusaciones, insultos y blasfemias?*

Ante una persona que sufre, hay veces en que la única manera de hablar bien de Dios es no hablar de Dios.

– A primera vista, sí. Pero Job ha hablado bien de Dios porque en todo momento ha tenido una idea más exacta de él. No lo ha encasillado en fórmulas baratas ni en interpretaciones ridículas. Job se ha expresado con rabia y amargura, pero también con terrible seriedad. Y de Dios sólo se puede hablar seriamente.

– *¿Y qué me dice de recuperar las posesiones por duplicado?*

– Es una concesión al auditorio, lo reconozco. Casi todas las obras de este tipo terminaban de forma parecida. En esto no he pretendido ser muy original.

– *Pero hay cosas que resultan hirientes. Puede resultar simpático que las siete mil ovejas que tiene Job al principio se conviertan en catorce mil; o que los tres mil camellos se conviertan en seis mil. Pero los hijos no se sustituyen como ovejas y camellos. Usted los mata al principio, luego le da otros de repuesto, y Job tan feliz.*

– Reconozco que es duro de admitir. Pero no se me ocurría otra solución. No podía dejar a Job solo. Y resucitar a los del principio era imposible. Entre todas las soluciones, la que propongo me pareció la menos mala.

– *¿Qué aporta a su enfoque del problema el mensaje cristiano?*

– Eso tendría que preguntárselo a los evangelistas, a Pablo, o al mismo Jesús. Quizá enfocasen el tema de forma distinta. Ellos creían en la resurrección, cosa que en mi tiempo no era nada clara. Y eso modifica algunas cosas de manera esencial. Pero no negarían que mi postura puede ser válida en muchos casos. Recuerde que Jesús «ofreció oraciones y súplicas, a gritos y con lágrimas, al que podía salvarlo de la muerte, y Dios lo escuchó, pero después de aquella angustia». Es lo que dice la carta a los Hebreos.

– *¿Como la conoce, si aquí no entran libros?*

– Entran sus autores.

– *Una última pregunta. ¿Escribió su libro pensando que lo leyese mucha gente o sólo un grupo reducido?*

– Un grupo reducido. Entonces eran muy pocos los que sabían leer. Y el libro es largo y denso. Incluso a personas cultas de su época les resultará pesado. Por eso le he concedido esta entrevista. Creo que se pueden divulgar las principales ideas y que harán bien, aunque no se lea el libro.

– *¿No es un triste consuelo para un autor?*

– Sí. Pero es inevitable. Comprenderá que yo no comencé escribiendo el libro de Job. Antes hice otras cosas, inferiores sin duda. Todas se han perdido. Job, aunque no se lea, está ahí.

– *Después de esta entrevista, quizá alguien se anime a echarle un vistazo.*

– Eso espero.

– *Muchas gracias.*

☆

2. Desarrollo del libro de Job

La *estructura global de la obra* es la siguiente:

Introducción en prosa (c.1-2).

Job y los amigos (c.3-27, en verso)
- Primera rueda de discursos (3-11).
- Segunda rueda de discursos (12-20).
- Tercera rueda de discursos (21-27).
- Conclusión: 28.

Job, Elihú y Dios (c.29-42,6, en verso)
- Job (29-31).
- Elihú (32-37).
- Dios (38-42,6).

Epílogo en prosa (42,7-17)

2.1. La introducción en prosa

Junto con el epílogo, es la parte más famosa y casi la única conocida. Recoge una antigua leyenda sobre un personaje paciente y humilde, que acepta el sufrimiento sin quejarse. Al final, Dios lo recompensa. La novedad de la obra consiste en introducir entre el comienzo dramático y el final una gran sección poética en la que se debate el tema.

2.2. Job y los amigos

Tras el largo silencio de siete días, Job maldice su existencia. No acusa a Dios ni lo ataca. Pero se queja de vivir sin paz, sin calma, sin descanso, en puro sobresalto (3,26). Los amigos intentan consolarlo, pero con expresiones e ideas que significan una ofensa a Job y hacen que el diálogo resulte cada vez más duro e insultante.

Los amigos parten de una visión optimista del mundo. Todo tiene orden y sentido. Dios sólo aflige a los malvados, que nunca triunfan, a pesar de sus éxitos pasajeros. En cambio, protege a los justos y los salva en todo momento (Elifaz en 5,2-16). De forma más o menos expresa, los amigos repetirán con ligeras variantes:

– Si Dios te aflige con el sufrimiento, es porque has pecado.

– La solución consiste en aceptar el castigo divino y arrepentirse.

– Si te arrepientes, Dios te devolverá tus bienes.

Job se rebela contra esta teología tradicional, que considera pura palabrería, deseos de defender a Dios con mentiras e injusticias (13,1-7; 16,2.4; 21,34). Se niega a aceptar la visión optimista del mundo. Su propia experiencia le abre al sufrimiento que reina en el mundo, a las injusticias y desgracias de todo tipo. Y observa:

– Dios castiga también a los inocentes (9,22-24).

– Los malvados lo pasan muy bien, bendecidos por Dios (c.21).

Por eso, la solución no radica en aceptar el sufrimiento ni en arrepentirse. Sólo caben dos salidas: pelear con Dios, o discutir con él ante un tribunal para ver quién lleva razón. Pero ambas salidas son imposibles (c.9). Pelear con Dios llevaría a la muerte, porque él es más poderoso y se complace en humillar y herir (10,13-17). Llevarlo a juicio parece utópico, porque Dios no se presentará, o si lo hace no atenderá a razones.

Al verse sin salida, Job pasa por todos los estados de áni-

mo. Unas veces suplica, otras reprocha a Dios su crueldad, otras blasfema, otras insiste pidiendo un juicio. En cualquier hipótesis, siempre se niega a admitir que exista una proporción entre sus posibles pecados y el castigo de Dios. Y tampoco acepta que el orden del mundo sea perfecto.

Así, capítulo tras capítulo, se desarrolla el debate con los amigos, en tres ruedas que agotan todos los argumentos y llevan la discusión a un punto muerto. El c.28, añadido quizá posteriormente, saca el balance de todo lo anterior. Tanto Job como sus amigos han intentado alcanzar la sabiduría, llegar a una explicación aceptable de los misterios del mundo y de la vida humana. Pero todos han fracasado. El hombre puede alcanzar los mayores tesoros, penetrar en las profundidades de la tierra. Pero no puede alcanzar la sabiduría, porque ésta es patrimonio exclusivo de Dios (leer 28,12-23).

2.3. Job, Elihú y Dios

La discusión ideológica ha terminado en un callejón sin salida. Pero Job no se da por vencido. Toma de nuevo la palabra, en un triste poema que contrasta el bienestar del pasado (c.29) con las desgracias del presente (c.30), para terminar con una profesión de inocencia (c.31). No ha ofendido a Dios, no ha dado motivos para sufrir este castigo. Si no lleva razón, que Dios se presente a juicio y «que mi rival escriba su alegato» (31,35).

Esperamos que a este largo discurso responda el silencio, o una intervención de Dios. Curiosamente, surge un nuevo personaje, Elihú, que expone sus ideas en cuatro discursos seguidos (c.32- 37). Muchos comentaristas piensan que estos capítulos reflejan una teología y un estilo distintos, y que fueron añadidos posteriormente. Ideológicamente, aportan el argumento del carácter pedagógico del sufrimiento, aunque esta idea también la expuso Elifaz en 5,17. En la dinámica de la obra quizá podamos explicar estos capítulos del modo siguiente. Job, al hacer referencia a la posibilidad de un juicio, invocaba la presencia de un mediador que dirimiese el conflicto. Y este mediador aparece. Es Elihú. Pero, en vez de defender a Job, le demuestra los errores que comete y le mueve a aceptar el sufrimiento. En cualquier caso, la palabra definitiva no es la de este personaje, sino la que Dios pronuncia en sus discursos.

Los capítulos 38,1-42,6 están formados por dos largas intervenciones de Dios, separadas por una breve confesión de Job (40,3-5) y cerradas con las palabras finales del protagonista (42,1-6). Se puede hablar, por consiguiente, de dos discursos de Dios y dos respuestas de Job.

De acuerdo con Otmar Keel, Job, en sus discursos precedentes, ha puesto en duda el recto orden del mundo y la forma en que Dios lo gobierna. A estos dos temas responden los

dos discursos de Dios. El primero (38,1-40,1) hace que Job se fije en la naturaleza física y en los animales. Todos ellos demuestran la ignorancia de Job y la sabiduría y el poder de Dios. Por otra parte, la elección de los animales parece intencionada: leones, cuervos, gamuzas, asno salvaje, búfalo, avestruz, caballo, halcón, águila. No son precisamente los animales útiles para el hombre (a excepción del caballo, al que, por lo demás, los israelitas siempre miraron con recelo), sino los que escapan a su dominio. Esto demuestra que Dios se hace cargo de toda la creación, no sólo de lo que al ser humano le interesa; igual que hace llover sobre zonas desérticas (38,25-27), aunque esto no reporte al hombre ningún beneficio. El Dios del primer discurso demuestra que en el mundo existe orden, belleza y perfección, providencia incluso hasta lo más remoto. Si Job no lo capta, incluso lo niega, es porque se encierra en sí mismo, contemplándolo todo a través de sus intereses personales y de los del hombre.

Job reconoce su pequeñez en 40,3-5. Promete no volver a hablar. Pero Dios no ha terminado. Le queda por tratar el segundo problema: el de su forma de gobernar el mundo, luchando contra el mal y la injusticia. Desgraciadamente, la interpretación de 40,6- 41,26 es muy difícil e insegura. Dios comienza haciéndole caer a Job en la cuenta de lo difícil que es acabar con la injusticia y los malvados (40,6-14); él no podría conseguirlo. Lo mismo que sería incapaz de cazar al hipopótamo (40,15-24) o de vencer al cocodrilo (40,25-41,26). Estos dos animales, más que seres físicos son símbolos de las fuerzas del mal. El hombre no puede derrotarlos. Dios, en cambio, se da por supuesto que puede hacerlo. Es lo que reconoce Job en su última intervención (42,1- 6), admitiendo que ha hablado de grandezas que no conocía, «de maravillas que superan mi comprensión». Pero lo más importante es que estas intervenciones de Dios han supuesto para Job un descubrimiento del Señor. «Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos» (42,5). Así, la crisis de la idea de Dios, que había aflorado potentemente en la discusión con los amigos, queda ahora superada gracias a un conocimiento nuevo del mismo Dios.

☆

– A quien desee conocer directamente el libro de Job y no disponga del tiempo y la paciencia necesarios le aconsejo la lectura de los siguientes capítulos:

Prólogo (c.1-2).

Primera rueda del debate con los amigos (c.3-11).

Job y Dios (c.29-31 y 38-42).

Epílogo (42,7-17).

Y, si quiere añadir algo, los magistrales discursos de Job : los capítulos 12-14, 19 y 21.

3. Bibliografía

L. Alonso Schökel / José L. Sicre, *Job* (Madrid 1983). En la introducción (p.21-90) expongo ampliamente toda la problemática del libro e incluyo una bibliografía muy abundante.



Job de J. Fouquet (s. XV).

Lo que no consiguió el Satán –que Job maldijese a Dios– terminarán consiguiéndolo los tres amigos, por culpa de una teología superficial e intransigente.

19

Incursión por la poesía de Israel

Al hijo de unos amigos míos –quince años, segundo de BUP– le han obligado a leer *La vida es sueño.* En el primer verso («Hipogrifo violento que corriste pareja con el viento...») ya estaba perdido. Es posible que no vuelva a leer a Calderón en toda su vida. No quisiera que le ocurra lo mismo con este capítulo. La poesía de Israel merece la pena, aunque siempre pierde en las traducciones. A través de los profetas y sabios, ya ha entrado en contacto con ella. Pero ahora nos centramos en la creación estrictamente poética que, en muchas ocasiones, también nos ayuda a rezar. Por desgracia, estas páginas serán de carácter informativo. Una rápida visión de conjunto, ni siquiera completa. Resulta imposible comentar una por una las páginas de esta producción tan abundante. Y falta una de las obras más famosas, el «Cantar de los Cantares». Lo excluyo a propósito. Si le gusta la poesía, busque la nueva traducción que acaba de publicar Luis Alonso Schökel en la editorial Verbo Divino. También puede leer la espléndida adaptación que hizo san Juan de la Cruz.

1. La poesía más antigua de Israel

En numerosas literaturas nacionales, las primeras obras son frecuentemente poéticas. Así ocurre en Grecia con la *Ilíada* y la *Odisea;* en España tenemos el *Cantar del Mío Cid* y las creaciones del «mester de clerecía» y del «mester de juglaría»; en Francia, la *Canción de Rolando;* en Alemania, los *Nibelungos.* También en Israel las primeras obras literarias de calidad pertenecen a este género.

Algunas son composiciones breves, como el canto de guerra y de venganza de Lamec (Gn 4,23-24), las súplicas de Nm 10,35-36, el canto del pozo (Nm 21,17-18), la bendición que aparece en boca de Isaac (Gn 27,27-29), el canto de los trovadores de Jesbón (Nm 21,27-30).

Otras composiciones son más amplias. El gran problema es datarlas y decidir cuáles pertenecen a los tiempos más antiguos. La solución no es fácil, y los autores difieren mucho. Por ejemplo, el c.3 de Habacuc lo consideran Albright, Bright y

otros de finales del siglo X o anterior a él; Duhm lo sitúa a finales del siglo IV; Eissfeldt entre los años 600 y 587. Basta este ejemplo para ver la diversidad de pareceres. En líneas generales, los dos autores más enfrentados, y que han hecho escuela, son Duhm y Albright. El primero, con su tendencia a datar cualquier composición en fecha bastante tardía; el segundo, basándose en análisis de tipo gramatical, ortográfico, etc., se inclina a fecharlas en tiempos antiguos. Generalizando, podemos decir que la batalla la ha ganado Albright.

Quizá el único caso en el que podemos hablar de unanimidad es el del canto de Débora (Jue 5), que prácticamente todos los autores relacionan estrechamente con los sucesos que narra. También hay un acuerdo bastante grande, no total, en considerar muy antiguos las bendiciones de Jacob (Gn 49); el canto de Miriam (Ex 15,21); los oráculos de Balaán (Nm 23,7-10.18-24; 24,3-9.15-24); algunos salmos, como el 29, el 68 y el 104.

Al hablar de la poesía más antigua de Israel, parece obligado dedicar una líneas a su primer gran poeta conocido: el rey David. La tradición bíblica habla frecuentemente de sus cualidades poéticas y musicales (1 Sm 16,15ss), y numerosos salmos se presentan como compuestos por él.

Sin embargo, resulta difícil indicar qué composiciones le debemos. En el caso de los salmos, consta que la mayoría no son suyos. Incluso el 18 (= 2 Sm 22) ofrece dificultades para su datación [1]. La opinión más probable me parece la de Kraus: el salmo es antiguo, pero sufrió numerosos retoques posteriores; hoy día resulta imposible saber cuál fue su forma original.

No obstante, existe gran acuerdo en atribuir a David las dos elegías que se encuentran en el segundo libro de Samuel: la primera, con motivo de la muerte de Saúl y Jonatán [2] (2 Sm 1,19-27); la segunda, dedicada al general Abner (2 Sm 3,33-34).

La introducción a la primera de ellas (2 Sm 1,18) dice que está tomada del *Libro del Justo*, citado también en Jos 10,13 (el famoso texto sobre el sol detenido por Josué). Esto nos llevaría a plantear el problema de las dos colecciones más antiguas de poemas: el *Libro del Justo* y el *Libro de las guerras de Yahvé* (Nm 21,14), a las que Eissfeldt añade una tercera, el *Libro de cantos*, citado sólo en la traducción griega de los LXX (1 Re 8,53, según la numeración del texto griego). Aun-

[1] A David lo atribuyen Ewald, Hitzig, Delitzsch y casi todos los comentaristas del siglo XIX; muy antiguo lo consideran Briggs (omitiendo glosas) y Albright; Cross y Freedman no excluyen que sea del siglo X, aunque juzgan muy probable que fuera consignado por escrito en el siglo IX o en el VIII; preexílico, pero no del siglo X, lo consideran Kittel, Gunkel, Driver; postexílico Duhm, Spoer, Cheyne.

[2] W. L. Holladay, *Form and word-play in David's lament over Saul and Jonathan*: VT 20 (1970) 153-89.



Los primeros poetas de Israel son anónimos. Sólo David es recordado por su nombre, y a él terminarán atribuyéndosele todos los salmos.

que la discusión sobre el tema es muy aguda, lo único cierto es que las dos (o tres) colecciones se han perdido. Probablemente contenían cantos de victoria, elegías y composiciones referentes al culto y a la religión.

– *Le aconsejo que lea los versos finales del canto de Débora (Jue 5, 24-30), donde se contraponen espléndidamente dos escenas: del asesinato de Sísara se da un salto al palacio del capitán cananeo, donde su madre lo espera angustiada.*

– *Luego imagine un día de tormenta, con los truenos repitiéndose en oleadas, el viento azotando los árboles, los rayos cruzando el cielo. Y lea el Sal 29, recordando que para un israelita el trueno es «la voz del Señor».*

2. Las Lamentaciones

Damos ahora un gran salto. Estamos en los primeros años del siglo VI. La caída de Jerusalén, la desaparición de la monarquía, el incendio del templo y las murallas, la deportación, fueron acontecimientos demasiado trágicos para que no dejasen una profunda impresión en los contemporáneos de estos acontecimientos. Donde se ha conservado mejor la profunda tristeza de la época es en el libro de las Lamentaciones, formado por cinco elegías, o por cuatro elegías y una oración.

La traducción de los LXX y otras versiones antiguas las



Muro de las Lamentaciones.

La destrucción del primer templo (año 586 a.C.) no causó menos dolor que la destrucción del segundo (año 70 d.C.). Las cinco Lamentaciones son el testimonio patético del sufrimiento del pueblo tras los trágicos acontecimientos de la invasión babilónica.

atribuyen al profeta Jeremías. Pero el análisis del contenido y de la forma literaria obliga a no adjudicárselas a él, sino a un autor o autores desconocidos.

Se discute el lugar de composición. Mientras Rudolph y Weiser las sitúan todas en Palestina, Sellin pone la primera, segunda y cuarta en Babilonia, quedando sólo tercera y quinta en Palestina. Parece preferible dejar la cuestión abierta, como piensa Eissfeldt.

En cuanto a la fecha, la mayoría de los comentaristas las relacionan con los acontecimientos del año 586, pero Rudolph y Kaiser creen que la primera es más antigua, relacionándola con la deportación del año 597.

A pesar de la tragedia que cantan, los autores no se dejan llevar sólo por la pasión. Utilizan un artificio basado en las 22 letras del alfabeto. En los dos primeros poemas encontramos veintidós estrofas de tres versos cada una; el primer verso de la primera estrofa comienza por la primera letra del alfabeto (*alef*), el primer verso de la segunda estrofa por la segunda letra (*bet*), y así hasta completar las veintidós letras. En el tercer poema tenemos también veintidós estrofas de tres versos cada una; pero, en este caso, los tres versos comienzan siempre por la misma letra, en orden riguroso. El cuarto poema está formado por veintidós pareados, y el primer verso de cada pareado comienza por la correspondiente letra del alfabeto. El quinto poema no sigue orden alfabético, pero sólo contiene veintidós versos, recordando las veintidós letras.

«Esto fuerza bastante el desarrollo, que puede hacerlo una rima rigurosa (digamos, la octava real). El autor no ha sabido

superar los escollos del artificio; no logra construir, cae en repeticiones, tiene que rellenar con frases convencionales; es un lastre a magníficos momentos de descripción o de lamento. Para nuestro gusto, habría sido mejor concentrar y suprimir; para el autor y sus lectores tenía valor recorrer todo el alfabeto de penas y desgracias, cebarse reiteradamente en el dolor personal y nacional, escuchar resonancias de profetas y liturgias» [3].

– Le aconsejo que lea la Lamentación 5, breve, en la que el dolor se une a la confesión de las culpas y a la esperanza de salvación.

3. Los Salmos

Terminamos con la recopilación poética más famosa de Israel. Comenzaré con un recuerdo reciente. Primavera de 1990. Estoy en Jerusalén, viendo un programa musical en la televisión. Un grupo de jóvenes sube al estrado. Guitarra eléctrica, violín, panderos, un conjunto entre moderno y popular. Espero con humilde confianza no entender nada de la letra. Pero el arranque me resulta conocido: «Im echkajék yeruchalaim tischkáj yeminí»: «si me olvido de ti, Jerusalén, que se me paralice la mano derecha». Es la idea central del Sal 137. El grupo, recién llegado de Rusia, canta con entusiasmo las palabras compuestas veintiséis siglos antes por un judío desterrado. Ellos no están «sentados junto a los canales de Babilonia», pero han sentido durante años la «nostalgia de Sión». Y no encuentran palabras mejores para expresar sus sentimientos que las del viejo salmo.

Es la perenne actualidad de estas canciones, oración de Israel, obra culmen de la piedad judía, que los cristianos seguimos recitando –monótonamente y casi sin sentido– en todas nuestras liturgias.

3.1. Título del libro y notas introductorias

El título hebreo de este libro es *Tehillîm* («himnos» o «alabanzas»). Nuestra palabra «salmo» viene del griego *psalmos,* que traduce el término hebreo *mizmor* («canto»). El libro contiene 150 salmos, pero su numeración en hebreo no coincide con la de los LXX y la Vulgata. Para evitar confusiones, se usa la doble numeración, como puede ver en su Biblia.

Con mucha frecuencia precede a cada salmo una serie de notas introductorias que hablan del autor, la ocasión en que fueron compuestos, el género literario, o dan indicaciones musicales para su uso. Estas notas son posteriores, pero esto no justifica que se prescinda de ellas en la traducción, como hace la *Nueva Biblia Española.*

[3] L. Alonso Schökel, en *Nueva Biblia Española,* 1273.

3.2. División del salterio

En su forma actual, el salterio está dividido en cinco libros que terminan con una doxología: Sal 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150. Pero esta división no es más que el último estadio de un proceso muy complejo de formación del libro, y posiblemente intenta reproducir la división en cinco libros del Pentateuco. De hecho, el salterio se ha formado a partir de numerosas colecciones, que indico a continuación.

• Sal 3-41. El llamado «Salterio de David» porque todos, a excepción del 33, tienen la indicación «de David» (*ledawid*); algunos indican incluso el momento de su vida en que fueron compuestos (3,7,18,34). En muchos de ellos faltan indicaciones de tipo litúrgico, y esto hace suponer que la colección fue concebida como un librito de oraciones o de devoción para uso privado. En esta misma línea es interesante notar que la mayoría son cantos individuales, especialmente lamentaciones.

• Sal 42-83, con el apéndice 84-89. Llamado «Salterio Elohísta» porque siempre usa el nombre de Elohim (no el de Yahvé) para referirse a Dios. Esto se explica por el temor creciente del judaísmo a pronunciar el nombre divino. El Salterio Elohista está compuesto a su vez de varias colecciones:

– Sal 42-49, con el apéndice 84-85; 86; 87-88: «Salmos de los hijos de Coré», ordenados en parte según su género (poema, cántico, salmo). Era el libro de cantos de este grupo de cantores, algunos quizá compuestos por ellos.

– Sal 50 y 73-80: «Salmos de Asaf»; también era libro de coro de este grupo de cantores.

– Sal 51-72: segundo Salterio de David, aunque 66-67 no llevan su nombre y el 72 se atribuye a Salomón. Están agrupados por géneros y casi todos tienen indicaciones para el uso musical y litúrgico.

• Sal 90-149: esta gran colección se diferencia de las anteriores en que faltan casi por completo las indicaciones litúrgico-musicales, y en muchos casos el nombre del autor. Se compone de cuatro colecciones:

– Sal 90-104: sin carácter especial, aunque reúne muchos himnos monoteístas.

– Sal 108-110, 138-145: resto de una tercera colección de salmos de David.

– Sal 120-134: libro de los «Cantos de peregrinación» o «Cantos de la subida (a Jerusalén)».

– Sal 105-107, 111-114, 116-118, 135-136, 146-149: los «Aleluya» que cierran las tres colecciones anteriores o sus partes.

3.3. Géneros literarios de los salmos

La clasificación de los salmos por su género literario depende en gran parte de la terminología que se emplee y de la amplitud que se conceda a cada término. La introducción de Sellin-Fohrer ofrece una lista muy diversificada: himno, himno monoteísta, canto de Sión, canto de peregrinación, lamentación, canto de confianza colectivo, canto de confianza individual, acción de gracias colectiva, acción de gracias individual, cantos reales, composición instructiva y sapiencial. Pero los tres géneros más importantes son: los himnos, las lamentaciones y súplicas, la acción de gracias.

Los *himnos* presentan una composición bastante uniforme. Todos comienzan con una exhortación a alabar a Dios. A continuación se indican los motivos de esta alabanza, que son los prodigios realizados por Dios en la naturaleza (sobre todo la creación) y en la historia (especialmente la salvación del pueblo). La conclusión repite la fórmula introductoria o expresa una oración.

– Lea el Sal 8 identificando los elementos anteriores que contenga: exhortación, motivos, conclusión.

Las *súplicas y lamentaciones* no cantan la gloria de Dios, sino se dirigen a él. Generalmente comienzan con una invocación, a la que sigue una petición de ayuda, una oración o una expresión de confianza. En la parte central se intenta conmover a Dios, describiendo la triste situación del suplicante con una serie de metáforas y expresiones estereotipadas. Se le recuerdan a Dios sus antiguos beneficios o se le reprocha su aparente indiferencia. A menudo concluye con la certeza de ser atendido y con una acción de gracias. Estas súplicas y lamentaciones se subdividen en dos grandes grupos: colectivas, por un desastre nacional o una necesidad común (Sal 12, 44, 60, etc.), e individuales, con motivo de una enfermedad, persecuciones, vejez, etc. (Sal 3, 5-7, 13, 17, etc.). *Le aconsejo la lectura de los Sal 44 y 60.*

La *acción de gracias.* No es un género muy abundante en comparación con los anteriores. Se subdivide también en colectivas (por la liberación de un peligro, la abundancia de la cosecha, los beneficios concedidos al rey), e individuales, que introducen con frecuencia temas didácticos. La estructura literaria es semejante a la del himno. Ejemplos: Sal 18, 21, 30, 33, 34, etc.

3.4. Los salmos, libro de oración

Esta presentación tan fría y analítica de los salmos no debe hacernos olvidar lo más importante. Son la oración de Israel, nacida en los más diversos momentos de la vida.

«Son la expresión de la experiencia humana vuelta hacia

Dios. Son, expresión de la vida de un pueblo arrastrado por Dios. La vida del individuo es el recorrido consciente de suertes alternas: lo que uno elige, lo que uno pasa. La vida del pueblo es su historia, que él mismo crea o padece. Todo esto se ha ido convirtiendo en oraciones, vivas y variadas, por arte de autores muy diversos. Los salmos son también oración privilegiada de la comunidad cristiana y del individuo aislado. Muchos fueron rezados por Cristo, quien les dio la plenitud de sentido que podían transportar. La experiencia de Israel y del hombre pasa por Cristo y debe encontrar de nuevo expresión en estas oraciones... El libro de los salmos es un repertorio que suministra textos para diversas ocasiones y a diversos niveles; su lectura puede interesar, pero sólo rezados serán realmente comprendidos» [4].

Hay salmos que ayudan especialmente a orar en diversas circunstancias y estados de ánimo: confianza en Dios (Sal 22/23), momentos de abatimiento (Sal 42-43/41-42), petición de perdón (Sal 51/50), ansia de Dios (Sal 63/62), súplica por el rey (Sal 72/71), admiración ante la belleza de la naturaleza (Sal 104/103), etc. Elija el que le venga mejor, pero no olvide los otros.

4. Bibliografía

4.1. Sobre la poesía hebrea

Una introducción general puede verse en el artículo de A. Fitzgerald, *Poesía hebrea*, en *Comentario Bíblico San Jerónimo*, I, 639-653. El trabajo más extenso y exhaustivo en castellano es el de L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963). Más asequible, su artículo sobre *Poesía hebrea*, publicado originariamente en el *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, y traducido ahora al castellano en *Hermenéutica de la Palabra*.

4.2. Los salmos

O. Schilling, *Los salmos, alabanza de Israel a Dios*, en J. Schreiner, *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*, 364-386; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I, 437-453. Es muy importante la obra de H. Gunkel, *Introducción a los Salmos* (Edicep, Valencia 1983). En castellano disponemos de un buen comentario, el de A. González Núñez, *El libro de los Salmos* (Herder, Barcelona 1977). La obra de L. Alonso Schökel, *Treinta salmos. Poesía y oración*, contiene un detenido análisis de un grupo selecto. Acaba de aparecer el primer volumen de su comentario a los salmos: *Salmos*, I (Verbo Divino, Estella 1992).

[4] L. Alonso Schökel, en *Nueva Biblia Española*, 1161s.

20

Breve historia de Israel

Mi sobrina Begoña estudia séptimo de EGB. A sus doce años, prefiere la gimnasia rítmica a la historia («Sociales», como ahora dicen). No es raro, sobre todo cuando tiene que aprender en quince líneas un resumen de las ideas de Voltaire, Montesquieu y Rousseau. Casi nada. Me ha costado trabajo entusiasmarla con esas cuestiones. Y, mientras le explicaba las ventajas del sistema parlamentario sobre el de la monarquía absoluta, maldecía interiormente a un sistema de enseñanza que obliga a los niños a odiar la historia.

Como nadie puede decir «de este agua no beberé», me veo ahora obligado a engranarme en ese sistema. En pocas páginas pretendo ofrecerle una visión de conjunto de la historia de Israel.

El tema es delicado, porque hay períodos de los que sabemos mucho y otros que desconocemos casi por completo. Desgraciadamente, cuando tenemos muchos datos, como ocurre en los orígenes y primeros siglos, son muy poco de fiar desde un punto de vista histórico.

Para que tenga una idea clara desde el comienzo, le trazo el siguiente esquema:

1. Epoca patriarcal (de los siglos XVIII a XIII).

2. Salida de Egipto y marcha hacia la tierra prometida (mediados del siglo XIII).

3. Asentamiento en Palestina (finales siglo XIII).

4. Epoca de los jueces (siglos XII-XI).

5. La monarquía unida: Saúl, David, Salomón (1030-931 aproximadamente).

6. Los dos reinos: Israel (norte) y Judá (sur), (del 931 al 586).

7. El exilio (586-538).

8. La época de dominio persa (538-333).

9. La época griega (332-63).

Una distinción que debe tener muy clara es la de períodos

«preexílico», «exílico» y «postexílico». Como puede imaginar, el punto de referencia son los 48 años del exilio, a mediados del siglo VI, que cambiaron por completo el curso de la historia de Israel, su cultura, su teología. Lo anterior (las seis primeras etapas reseñadas más arriba), lo conocemos como período preexílico (aunque generalmente se piensa en la época monárquica, etapas 5 y 6). Todo lo posterior (etapas 8 y 9) es período «postexílico».

Otra cuestión capital es la terminológica. Generalmente se habla del «pueblo de Israel», reflejando la unidad de todas las tribus. Sin embargo, debe tener presente que, desde un punto de vista político, durante los siglos X-VIII, «Israel» era el Reino Norte, mientras el Reino Sur recibe el nombre de «Judá». Es decir, el término «Israel» puede usarse en dos sentidos: religioso (entonces se refiere a todo el pueblo de Dios) y político (se aplica a las tribus del norte o al Reino Norte).

1. Los orígenes de Israel (etapas 1-3)

La Biblia ofrece una cantidad ingente de datos sobre esta época, contenidos especialmente en los libros del Génesis (patriarcas), Exodo, Números, Deuteronomio (salida de Egipto y marcha hacia la tierra prometida), Josué (conquista de Canaán y reparto del territorio entre las tribus) y Jueces. Sin embargo, estos libros están escritos desde una perspectiva más teológica que histórica, y no podemos aceptar sus datos a la ligera.

Israel tiene su origen en unas emigraciones arameas que, hacia el siglo XVIII a.C., descendieron del norte para establecerse en Palestina. El Génesis nos habla concretamente de Abrahán, primer patriarca, que viene con su familia desde Ur pasando por Harán. Con él comienza el período patriarcal, que abarca desde los siglos XVIII al XIII aproximadamente. En esta época no podemos hablar todavía de un «pueblo» de Israel, mucho menos de nación. Se trata de grupos seminómadas, que se trasladan con sus rebaños de ganado menor (ovejas, carneros, etc.), buscan pastos apropiados y mantienen relativo contacto con las ciudades por las que pasan, aunque sin llegar a establecerse en ellas.

Algunos de estos grupos se volvieron sedentarios y comenzaron a practicar la agricultura, especialmente los que se habían establecido en el norte, cerca del lago de Galilea. Otros, establecidos en el centro y en el sur, debieron de seguir dedicados básicamente al pastoreo, con una vida más movida. Así se explica que, en un período de hambre, muchos de ellos bajasen a Egipto en busca de mejores pastos junto al delta del Nilo. Es lo que nos dice la historia de Jacob y de sus hijos, y no existe motivo para dudar de la historicidad de este dato.

Según el relato bíblico, las cosas fueron bien al comienzo. Al cabo de los años, cambiaron. Quizá fueron los faraones Seti I y Ramsés II los que obligaron a los israelitas a trabajos for-

zados para llevar a cabo la construcción de grandes palacios y graneros. En este momento de opresión surge un personaje fundamental, Moisés, a quien Dios encarga liberar a su pueblo.

Después de la marcha por el desierto (donde el acontecimiento capital es la alianza del Sinaí), se llega a la estepa de Moab, frente a la tierra prometida. Allí muere Moisés, y Josué toma el relevo. Tras cruzar el Jordán y conquistar Jericó, en tres rápidas campañas se apodera del centro, sur y norte de Palestina, repartiendo luego la tierra entre las tribus.

Esta presentación esquemática sigue los datos bíblicos. Pero hay que matizar algunas cosas. La idea de que todos los futuros israelitas proceden de Abrahán carece de fundamento histórico. A Palestina bajaron grupos muy distintos, en épocas diversas. Remontar el origen de todos ellos a Abrahán es un recurso para expresar la unidad de todas las tribus.

Como consecuencia de lo anterior, podemos decir que no todos los antepasados de Israel bajaron a Egipto. Muchos se hallaban instalados en el norte (Galilea) y en Transjordania, y no se movieron de allí. Algunos historiadores piensan incluso que estos grupos fueron los más numerosos.

El asentamiento en Palestina de los grupos procedentes de Egipto se produjo más bien de forma pacífica, estableciéndose en territorios desocupados o estableciendo alianzas con los habitantes cananeos. Aunque debieron de darse conflictos locales, no se trató de una gran campaña militar, como dice el libro de Josué. La Biblia ha dado un tinte épico a este momento.

2. La época de los jueces (hacia 1200-1020)

Tres rasgos caracterizan a este período. Primero, la falta de cohesión política, ya que cada tribu se organiza independientemente y resuelve como puede sus problemas. Segundo, un profundo cambio en la forma de vida, al menos en los grupos procedentes de Egipto, ya que se sedentarizan y se convierten en agricultores; este cambio tendrá graves repercusiones sociales, económicas (posesión y reparto de la tierra cultivable) y religiosas (difusión del culto cananeo a Baal, dios que garantiza la fecundidad de la tierra). Tercero, la continua amenaza de los pueblos vecinos; unas veces se trata de bandas madianitas que arrasan el territorio, destrozan los sembrados y roban cuanto encuentran; otras, de conflictos con Edom o Moab, que les imponen fuertes tributos. Pero la principal amenaza la constituye un pueblo joven, que se ha establecido en la costa poco antes, los filisteos. Aunque pequeños en número y con un territorio muy reducido, su perfecta organización política y militar, junto con su elevado grado de industrialización para aquella época, le permite atacar y dominar continuamente a Israel. Esta amenaza filistea culmina, el año

1050, con la derrota de los israelitas en Afec y la destrucción del santuario de Siló.

Por una reacción típica, es precisamente esta derrota la que marcará el futuro de Israel. Las tribus caen en la cuenta de que es imposible defenderse de este poderoso enemigo si no se unen y organizan de forma nueva. En el espacio de pocos años se va a producir un cambio fundamental, la instauración de la monarquía.

3. La monarquía unida (hacia 1020-931)

Los comienzos de la monarquía son difíciles, porque muchas personas, defensoras a ultranza de la tradición, piensan que esta institución significa un atentado contra Dios, único rey de Israel, y se oponen decididamente a ella. A pesar de las oposiciones, Saúl es elegido rey y libra al pueblo de la amenaza filistea, al menos temporalmente. Más tarde, obsesionado por la idea de perseguir a David para que no le usurpe el trono, descuida los auténticos problemas de gobierno, permite que los filisteos se refuerzen, y terminará derrotado por ellos en la batalla de Gelboé, suicidándose ante la derrota inevitable.

A Saúl le sucede David. Su nombramiento como rey revela un hecho interesante. Primero es elegido rey del sur; sólo al cabo de siete años, le piden las tribus del norte que reine también sobre ellas. Esto demuestra que la unión conseguida en tiempos de Saúl era bastante superficial y no había eliminado las tensiones entre estos dos grandes bloques.

De cualquier modo, la amenaza filistea pudo más que los antagonismos, y las tribus volvieron a unirse. La primera decisión de David refleja gran inteligencia política. Necesita una capital para gobernar. Si escoge una ciudad del sur, los del norte se ofenderán; si la elige del norte, molestará a los del sur. Decide conquistar una ciudad cananea, que no pertenece a ninguna tribu, Jebús, conocida después como Jerusalén. A partir de este momento, será la capital del reino unido y la ciudad personal de David.

Su obra posterior podemos sintetizarla en dos puntos. Primero, termina de conquistar todas las ciudades cananeas existentes en territorio de Israel y las anexiona a su reino. Segundo, lleva a cabo una política expansionista, conquistando y sometiendo a una serie de pueblos vecinos. Así consiguió formar el imperio más poderoso de Siria-Palestina durante el siglo X a.C.

La sucesión de David está marcada por una serie de intrigas y derramamiento de sangre entre sus propios hijos. Le sucede Salomón, que reina cuarenta años (971-931). Este reinado es uno de los momentos más gloriosos de la historia de Israel. Abandonando las guerras exteriores, se dedica casi por completo a construir grandes edificios, como el templo de Jerusalén y su palacio; asegura la defensa nacional mediante la

construcción y restauración de fortalezas; organiza el ejército y aumenta notablemente el número de carros de combate y la caballería. Pero, sobre todo, fomenta el comercio, controla el paso de las caravanas árabes, construye una flota para traer de Africa productos exóticos. La riqueza aumenta de forma inesperada, las ciudades crecen, y se produce un fuerte fenómeno de inmigración.

Pero, sin darse cuenta, Salomón está poniendo piedra a piedra el fundamento de la división y la catástrofe. Sus grandes empresas constructoras le obligan a utilizar abundante mano de obra y exigen mucho dinero. Los primeros en tener que trabajar son los cananeos; luego obliga también a treinta mil israelitas a trabajos forzados. Y los impuestos crecen día a día. El pueblo comienza a cansarse de esta prosperidad conseguida a base de los más pobres; se harta de trabajar para mantener una burocracia absurda y al montón de parásitos que pululan por la corte.

Las tribus del sur, que ven en Salomón un rey de su propia sangre, no protestan demasiado. Pero las del norte no están dispuestas a soportar esta situación. Estalla la revuelta, capitaneada por Jeroboán, jefe de las brigadas de trabajadores del norte (algo así como un enlace sindical de nuestros días). Salomón tiene fuerza suficiente para dominar la rebelión, y Jeroboán debe refugiarse en Egipto.

Pero, a la muerte de Salomón, la situación no ha cambiado. Cuando su hijo Roboán acude a Siquén para ser aceptado por las tribus del norte como nuevo rey, éstas le plantean claramente el problema:

> «Tu padre nos impuso un yugo pesado. Aligera tú ahora la dura servidumbre a que nos sujetó tu padre y el pesado yugo que nos echó encima, y te serviremos».

Roboán, dando muestras de soberana estupidez e ineptitud política, les responde:

> «Si mi padre os impuso un yugo pesado, yo os aumentaré la carga; si mi padre os castigó con azotes, yo os castigaré con latigazos».

La respuesta de las tribus del norte no se hace esperar: «A tus tiendas, Israel». Que el descendiente de David se las arregle como pueda. En este momento del año 931 se rompe la obra comenzada por Saúl. La monarquía unida ha durado menos de un siglo. A partir de ahora, existirán dos reinos, el del norte, Israel, y el del sur, Judá.

4. Los dos reinos (931-586)

Es imposible sintetizar estos años, que recuerdan en parte al estudio de la Reconquista española, con sus reinos paralelos de Castilla, León, Navarra, etc. Son años difíciles, con escasos momentos de esplendor en ambos reinos y con frecuentes épocas de decadencia y de grandes conflictos internos y ex-

ternos. En estos siglos es cuando alcanza su cumbre el movimiento profético.

La suerte de ambos reinos no corre paralela. El del norte, Israel, desaparece de la historia el año 722, cuando Salmanasar V de Asiria lo conquista. En sus 209 años de existencia, Israel tuvo nueve dinastías distintas y 19 reyes, de los cuales siete fueron asesinados y uno se suicidó. Algo así como la época de los godos en España. Un desastre.

En cambio, Judá, que consiguió sobrevivir hasta el 586, en sus 345 años de existencia sólo tuvo una dinastía (la de David) y 21 monarcas. Esta estabilidad se debe a un hecho importantísimo. En el sur, la dinastía davídica cuenta con el respaldo ideológico de la religión oficial, formulado en la promesa de Natán a David de que su dinastía duraría eternamente. Por otra parte, los judíos siempre parecen más estables –también menos creativos– que los israelitas.

La información bíblica sobre este período se encuentra en los dos libros de los Reyes. Son una fuente muy especial, ya que omiten intencionadamente los datos de tipo político, económico y social, para centrarse en una visión teológica. De todos modos, son esenciales para conocer la época.

En el capítulo 15 de este libro, cuando hablo de los profetas que van desde Amós (siglo VIII) hasta el destierro, doy una panorámica sobre los distintos problemas que se plantean, tanto a nivel interno como de política internacional.

5. El destierro (586-538)

Sin embargo, los judíos también sucumbirán a la tentación de rebelarse contra la gran potencia militar de finales del siglo VII, Babilonia. El año 597 tiene lugar la primera deportación. Pero los acontecimientos más graves ocurrirán en el 586, cuando Nabucodonosor conquista Jerusalén, la incendia y deporta a numerosos judíos a Mesopotamia. Entonces comienza el período del exilio, el momento más triste, semejante al de la opresión en Egipto.

El pueblo queda dividido en tres grandes grupos: los que han quedado en Palestina, campesinos pobres; los que han marchado a Babilonia; los que han huido a Egipto. El más importante, por formar la élite intelectual y religiosa, es el de Babilonia. El Sal 137 nos recuerda los sentimientos de los deportados, emigrantes forzosos en tierra extraña: «Junto a los canales de Babilonia nos sentamos a llorar, acordándonos con nostalgia de Sión». Pero es también una época de gran creatividad desde el punto de vista literario.

6. El período persa (538-333)

La pesadilla del destierro termina el año 538, cuando Ciro, rey de Persia, conquista Babilonia y promulga un decreto liberando a los cautivos y permitiéndoles volver a Palestina.

Un grupo de judíos se pone en marcha hacia Jerusalén.



El imperio persa.

Cuando llega a la tierra prometida, el panorama no puede ser más desalentador. Ciudades en ruinas, campos abandonados, murallas derruidas, el templo incendiado. El pueblo sigue sin libertad política, dominado por los nuevos señores del mundo antiguo, los persas. Pero Judá va cobrando poco a poco nueva vida, y el año 515 se termina de reconstruir el templo de Jerusalén. Los años siguientes, casi un siglo, son muy oscuros y no tenemos casi ninguna noticia de ellos.

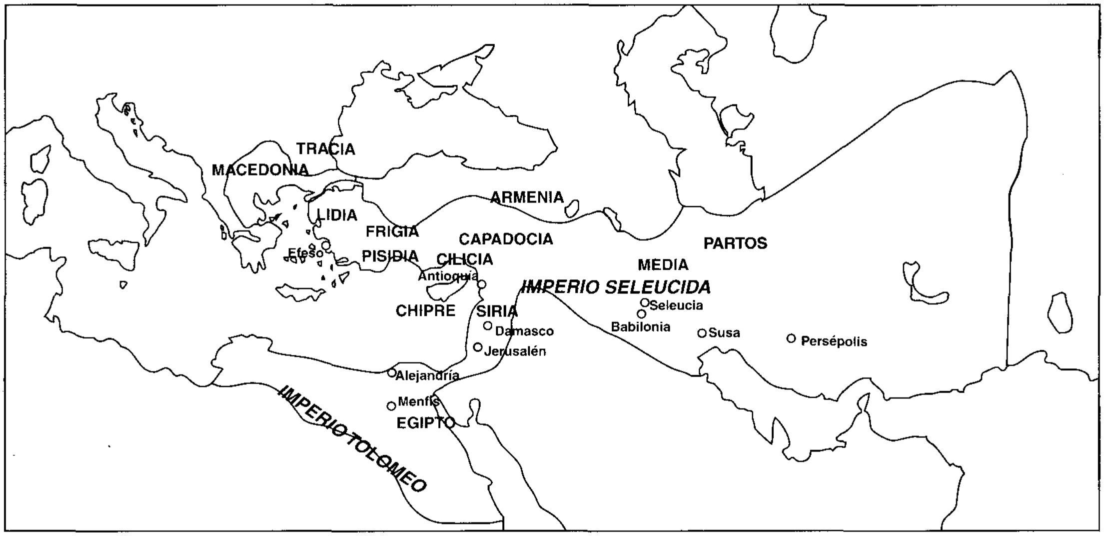
Sólo podemos añadir que hacia el 445 llega a Jerusalén Nehemías, que termina de reconstruir las murallas y lleva a cabo una reforma social, corroborada más tarde por la reforma religiosa de Esdras, en el 428.

Después de estos dos grandes personajes, pasa otro siglo del que tampoco tenemos datos, hasta que el año 333 Alejandro Magno conquista Palestina.

7. Epoca griega (333-63)

Este período abarca desde la conquista de Palestina por Alejandro Magno hasta la conquista de Jerusalén por Pompeyo. Los datos que sobre él tenemos están repartidos de forma muy desigual; son escasos los referentes al siglo III y muy abundantes los del II (gracias a los libros de los Macabeos y a Flavio Josefo).

Aunque hablamos de época griega, recuérdese que el imperio de Alejandro se dividió a su muerte en cuatro partes. Las que afectan a los judíos son Egipto (gobernado por los tolomeos) y Siria (dominada por los seléucidas). Palestina, dada su excelente posición estratégica y comercial, será víctima de las envidias y luchas entre estas familias por poseerla. Durante el siglo III dominan los tolomeos; durante el II, los seléucidas.



El imperio griego.

Precisamente contra éstos últimos tendrá lugar el gran levantamiento de los macabeos. Aunque al principio las relaciones con los sirios fueron buenas, la situación cambió por completo el año 175, cuando subió al trono Antíoco IV Epifanes. Este rey, gran entusiasta de la cultura griega, se propondrá como meta la helenización de su reino. Este hecho, y el despojo continuo de los tesoros para subvencionar sus guerras, harán que los judíos se les enfrenten enérgicamente. Ya el año 169, volviendo de una campaña contra Egipto, saqueó el templo de Jerusalén, apoderándose de los utensilios y vasos sagrados y arrancando incluso las láminas de oro de su fachada. Pero la gran crisis comenzará el 167, cuando decida llevar a cabo la helenización de Jerusalén.

Como primer paso, su general Apolonio atacó al pueblo, degollando a muchos y esclavizando a otros; la ciudad fue saqueada y parcialmente destruida, igual que las murallas. Luego, viendo que la resistencia de los judíos se basaba sobre todo en sus convicciones religiosas, prohibió la práctica de esta religión en todas sus manifestaciones. Fueron suspendidos los sacrificios regulares, la observancia del sábado y de las fiestas, mandó destruir las copias de la ley y prohibió circuncidar a los niños. Cualquier transgresión de estas normas era castigada con la muerte. No contento con estas medidas represivas, Antíoco IV levantó al sur del templo una ciudadela llamada el Acra, colonia de paganos helenizantes y de judíos renegados, con constitución propia; la misma Jerusalén era considerada probablemente como territorio de esta «polis». Además se erigieron santuarios paganos por todo el país y se ofrecieron en ellos animales impuros; los judíos fueron obligados a comer carne de cerdo bajo pena de muerte y a participar en ritos idolátricos. Como coronamiento de todo, en diciem-

bre del 167 fue introducido dentro del templo el culto a Zeus Olímpico.

Los judíos piadosos no podían soportar estas ofensas continuas a su religión y se negaron a obedecer estas normas. Antíoco respondió con una cruel persecución. Y entonces es cuando estalla la rebelión de los macabeos. La pone en marcha el anciano Matatías, apoyado por los asidim (los «piadosos», de los que descienden los fariseos y los esenios). Cuando muere, al cabo de pocos meses, le sucede su hijo Judas (166-160), y más tarde los hermanos de éste, Jonatán (160-143) y Simón (143-134). La dinastía asmonea se completa con Juan Hircano I (134-104), Alejandro Janneo (103-76), Salomé Alejandra (76-67) y Aristóbulo II (67-63).

La presentación anterior sigue el informe de 1 Mac 1,10-64. Pero conviene dejar claro que la visión de 2 Mac 3-6 resulta mucho más interesante y menos simplista. La culpa inicial no es de los sirios, sino de las profundas tensiones existentes dentro de la sociedad judía, especialmente por motivos económicos y por las ambiciones de ciertos personajes (Jasón, Menelao, Lisímaco).

Los datos que poseemos sobre esta rebelión de los macabeos son tan abundantes que resulta difícil sintetizarlos. Además, están profundamente relacionados con la política interna de Siria. Esto hace que se acumulen fechas, acontecimientos y nombres que difícilmente se pueden retener. Por eso me limito a recordar algunos detalles importantes.

– La revuelta de los macabeos significa una lucha dentro del pueblo judío, un enfrentamiento entre dos grupos claramente delimitados: el de los partidarios de la tradición y el de los defensores del helenismo. En principio, la revuelta no se dirige contra Siria. Sólo más tarde, cuando los sirios ayuden a los helenistas, terminará convirtiéndose en una guerra contra la potencia invasora.

– Lo que comenzó como una lucha por la libertad religiosa, terminó en una batalla por el poder político. Quizá era inevitable, porque resultaba imposible garantizar la observancia de la ley y de las tradiciones mientras no se tuviese plena independencia. Pero conviene recordar que no todos los contemporáneos de los macabeos pensaban del mismo modo. Algunos se sintieron insatisfechos del matiz político que iba tomando la rebelión y dejaron de prestar su apoyo. Surgen entonces las profundas tensiones internas que podemos constatar todavía años más tarde, en tiempos de Jesús.

– La rebelión macabea, capitaneada inicialmente por hombres de profunda valía, terminará llevando al poder a gente inepta, ambiciosa, vengativa. Las luchas dinásticas y las tensiones internas terminarán provocando la intervención de Roma, señora del mundo antiguo. El año 63 a.C., Pompeyo

conquista Jerusalén y anexiona Palestina a la provincia romana de Siria.

8. Bibliografía

En el volumen 5 del *Comentario Bíblico San Jerónimo* encontrará una buena síntesis de la historia de Israel (p. 445-523).

Entre las diversas *Historias de Israel* publicadas en castellano, la que más me gusta es la de J. Bright, editada por Desclée, ya que presta atención no sólo a los problemas políticos, sino también a los religiosos y culturales. Si es posible, consulte la tercera edición, ya que en ella Bright cambia un poco su postura con respecto a los orígenes de Israel. Aún no he tenido tiempo de leer la reciente obra de J. González Echegaray, *El Creciente fértil y la Biblia* (Verbo Divino, Estella 1991), pero tengo la impresión de que puede serle muy útil e interesante.

Si siente curiosidad por los orígenes de Israel y la discusión moderna sobre este tema, puede consultar mi artículo: *Los orígenes de Israel: cinco respuestas a un enigma histórico*: Estudios Bíblicos 46 (1988) 421-56.